

شرح رسالہ المشاعر

ملاصدقا

تأليف

حکیم مخدوم حاج ملا محمد حسین لاہوری

بِإِنْعَانِیْ وَتَصْحِیْحِیْ وَمُقَدِّمِیْ

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّیْنِ آسَنِيَانِ

کتاب فروش زوار مشهد

بمناسبت چهارصد و پنجاه سال ولادت صدرالدین شیرازی

Sharh-i risālah-yi al-Mashā'ir

شرح رساله المشاعر

ملا صدقا

«صدرالدین شیرازی»

تألیف

حکیم محقق حاج ملا محمد حسین مراغی

شبكة كتب الشيعة

بأنعناؤنا وتصحيح ومقدم

سيد جلال الدين آشتياني

دانشیار دانشگاه مشهد

shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

این تألیف را با کمال احترام با استاد فرزانه، مستشرق عالی‌قدر و فیلسوف
بزرگ آقای پروفیسور هنری کربن استاد دانشگاه سربین فرانسه و رئیس
انستیتوی ایران و فرانسه « قسمت ایران‌شناسی » که وجودش در نشر
فلسفه اسلامی در دنیای غرب منشأ خدمات گرانبهاست تقدیم میدارم .
سید جلال‌الدین آشتیانی

تعداد یک هزار نسخه از این کتاب ب سرمایه کتابفروشی زوار مشهد در چاپخانه خراسان بطبع رسید
اول محرم الحرام ۱۳۸۳ مطابق با چهارم خرداد ۱۳۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مصحح بر شرح رساله المشاعر

یکی از تألیفات نفیس صدر المتألهین رساله‌ی «المشاعر» است این کتاب مشتمل است بر مقدمه‌ی زیبا و کاملی که با اسلوب شیوا و قلمی توانا مطالب کتاب را معرفی و برتری علم الهی را بر سایر علوم و معارف بیان نموده است (۱). جای تردید نیست که برخی از مسائل مهم فلسفه را حکمای قبل از صدر المتألهین بطور ابهام و اجمال

۱ - در دیباچه گوید (الف) : « ایها الاخوان السالکون الی الله بنور العرفان استمعوا بأسماع قلوبکم مقالتي لينفذ فی بواطنکم نور حکمتی و اطيعوا کلمتي و خذوا عنی مناسک طریقتی من الايمان بالله و اليوم الآخر ايماناً حقیقاً حاصلاللانفس العلامة بالبراهین الیقینیة و الآیات الالهية كما اشار اليه سبحانه : و المؤمنون کل آمن بالله و اليوم الآخر و ملائکته و کتبه و رسله . و قوله : و من یکفر بالله و ملائکته و کتبه و رسله و اليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً . و هذه هی الحکمة الممنون بها علی أهلها و المضمون بها علی غیر أهلها و هی بعینها العلم بالله من جهة ذاته المشار اليه بقوله : أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید . و العلم به من جهة العلم بالآفاق و الانفس المشار اليه بقوله : سنريهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق . چون در فلسفه اثبات میشود ذات حق تعالی و صفات ثبوتیه و کمالیه و مبدئیت حق نسبت باشیاء و رجوع اشیاء بحق در قوس صعود . برای آنکه جمیع موجودات بسوی حق سفر مینمایند کما اینکه ظهور آنها از حقست لذا مبدء و منتها اوست در کتاب آسمانی نازل بر قلب حضرت رسول و اخبار وارده از آنحضرت و اهل بیت عصمت او «علیهم السلام» مضامین زیادی ناظر بر این مطلب است بین حق تعالی و اشیاء و ساین فیضی موجود است که فیض وجود از طریق آنها بموجودات میرسد در لسان شرع از آن موجودات شریفه و هیاکل نوریه بملائکه تعبیر شده است حکما آنها را تقسیم بمقول عرضیه و طولیه و موجودات برزخیه نموده اند .

ذکر کرده‌اند و از بحث تفصیلی آن عاجز بوده‌اند، برای آنکه اصول و قواعدی را که تحقیق آن مباحث متوقف بر آن بوده است بررسی نکرده بوده‌اند مثل کثیری از مباحث نفس از قبیل اثبات تجرد برزخی خیال و تجسم اعمال و اثبات تجرد سایر قوای مربوط بغیب نفس و مسأله معاد و کیفیت برزخ و احوالات بعد از موت و کیفیت وجود صراط و وقوف بین یدی‌الله، و غیر اینها از مسائل چون تحقیق این مباحث توقف دارد بمسأله‌ی اصالت وجود و تشکیک خاصی و حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول و مباحث مهم دیگر (۱) که تحقیق و بسط آن مسائل در دوره اسلامی اختصاص بمالاصدر^۱ دارد.

عرفای شامخین و کمال از صوفیه مثل شیخ عربی و صدرالدین قونوی و ملا عبدالرزاق کاشانی و اتباع و اتراپ آنها متعرض بعضی از این مسائل شده‌اند ولی این مطالب بطور متشتت و متفرق در کلمات آنها ذکر شده است و با قواعد علمی و عقلی تطبیق نشده است

مالاصدر^۱ بواسطه‌ی تسلط کامل بفلسفه‌ی اشراق و مشاء و بررسی در کلمات عرفا و تفکر در کلمات و آیات و روایات وارده‌ی از طریق وحی و تنزیل با حسن ابتکاری را که دارا بوده است فلسفه‌ی اسلامی را بصورت تازه‌ای در آورده و مسائل مهم و غامض فلسفه‌ی الهی را تحقیق نموده است .

و چون مسأله‌ی وجود بمنزله‌ی روح و پایه و اساس علم الهی و فلسفه‌ی کلی می‌باشد مالاصدر^۱ در این رساله مسأله‌ی اصالت و وحدت حقیقت وجود را بطور کامل بیان نموده است و در دیباچه‌ی این کتاب یاد آور شده است : چون مسأله‌ی وجود رأس قواعد و قوانین حکمیه و پایه

۱ - لذا در مقدمه این کتاب گوید : « والعلوم الافاقية والانفسية من آیات العلم بالله و ملکوت و کتبه و رسله و شواهد العلم بالیوم الاخرة و احواله و القبر والبعث والسؤال والکتاب و الحساب والصراط و الوقوف بین یدی الله والجنة و النار وهی لیست من المجادلات الکلامية ولا من التقليديات العامیه و لامن الفلسفة البحثية المذمومة و لامن التخيلات الصوفية بل هی من نتایج التدبر فی آیات الله والتفکر فی ملکوت سماواته و ارضه مع انقطاع شدید عما اکب علیه طباع اهل المجادلة و الجماهير، ورفض تام لما استحسنه قلوب المشاهير و لقد قدمت الیکم یا اخوانی فی کتبی و رسائلی من انوار الحكم ولطائف النعم و زهر الارواح و زينة العقول مقدمات ذوات فضائل جمه هی مناهج السلوك الی منازل الهدی و معارج الارتقاء الی الشرف الاعلی من علوم القرآن و التأویل و معانی الوحي و التنزیل مما خطه القلم العظیم فی اللوح الکریم و قراءه من الهمه الله قرائته و کلمه بکلماته و علمه محکم آیاته مما نزلت به الروح الامین علی قلب من اصطفاه الله و هداه فجعله أولاً خلیفه فی العالم الارضی و زينة للمکوت السفلی ثم جعله أهلاً لعالمه العلوی و ملکاً فی ملکوتہ السماوی فکل من تنور بیت قلبه بهذه الانوار ارتقی بروحه الی تلك الدار و من جدها أو کفرها فقد أهوی الی مهبط الاشرار و مهوی الشیاطین و الفجار و منوی المتکبرین و أصحاب النار . » المشاعر چاپ سنکی طهران ۱۳۱۳ هـ ق ص ۵ و ۶ -

و اساس مسائل الهیه است و بسیاری از مسائل مهم فلسفه مثل علم توحید و علم معاد و حشر ارواح و اجساد و کثیری از امهات مباحث حکمیه که ما متفرد در استنباط و استخراج آن هستیم بر آن توقف دارد و هر که جاهل بمعرفت و شناسائی وجود باشد جهل او سرایت در امهات مطالب و معظمتات مسائل مینماید و غفلت از اصل حقیقت وجود منشأ فوت کثیری از معارف میشود و جاهل بآن محروم از حقایق علم ربوبیات و نبوات و منامات و معرفت نفس و نحوه اتحاد و اتصال او بموجودات ماوراء این نشأه و رجوع نفس بمبدء اعلی و غایت وجودی خود میگردد (۱) لذا ما در این رساله متعرض این مسأله‌ی مهم شده ایم.

در این که تحقیق کثیری از مباحث ربوبی متفرع بر اصالت و وحدت حقیقت وجود و تشکیک خاصیت شکی نیست جمیع حکمای اسلامی بواسطه نرسیدن باصل وحدت حقیقت وجود و تشکیک خاصی و یا خاص الخ خاصی از تصور علم تفصیلی حق باشیاء قبل از ایجاد عاجز مانده اند، جمعی علم تفصیلی را نفی و جماعتی قائل بصور مرتسمه شده اند، اثبات علم تفصیلی بجزئیات و کلیات در ذات قبل از ایجاد اختصاص بملاصدرا دارد.

عرفا و صوفیه اگرچه قائل بوحدت وجودند ولی چون از برای ماهیات و اعیان ثابته ثبوت مفهومی قائلند و ملائک علم تفصیلی حق را باشیاء قبل از ایجاد در مقام واحدیت مفاهیم و اعیان ثابته دانسته اند از اصل معنای «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» غفلت کرده اند لذا **آخوند ملاصدرا** در موارد عدیده گفته است: تحقیق این مسأله اختصاص بمن دارد.

۱ - در دیباجه‌ی مشاعر گوید: «ولما كانت مسألة الوجود رأس القواعد الحكمية و مبنی المسائل الالهية و القطب الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد و کثیر مما تفردنا باستنباطه و توحدا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود یرى جهله فی امهات المطالب و معظمتاتها و الذهول عنها فاتت عنه خفیات المعارف و جلایاتها و علم الربوبیات و نبواتها و معرفة النفس و اتصالاتها و رجوعها الی مبدء المبادئ و غایة غایاتها. فرأینا أن نفتتح بها الكلام فی هذه الرسالة المعمولة فی اصول حقایق الايمان و قواعد الحکمة و العرفان، فنورد فیها اولاً مباحث الوجود و اثبات انه الاصل الثابت فی کل موجود و هو الحقیقة و ماعداها کعکس و ظل و شبیح، ثم نذکر هیئتها قواعد لطیفة و مباحث شریفة سنحت لنا بفضل الله و الهامه مما یتوقف علیه معرفة المبدء و المعاد و علم النفس و حشرها الی الارواح و الاجساد و علم النبوات و الولایات و سر نزول الوحی و الایات و علم الملائكة و الهاماتها و الشیاطین و وساوسها و شهواتها و اثبات علم القبر و البرزخ و کیفیة علم الله تعالی بالجزئیات و کلیات و معرفة القضاء و القدر و القلم و اللوح و اثبات المثل النورية و مسألة اتحاد العقل بالمعقولات و اتحاد الحس بالمحسوسات و مسألة أن البسیط کالعقل و ما فوکه کل الموجودات و أن الوجود کلّه مع تباین أنواعه و افراده ماهیة و تخالف اجناسه و فصوله حدّاً و حقیقة، جوهر واحد له هویة واحدة ذات مقامات و درجات عالیة و نازلة الی غیر ذلك من المسائل التي توحدا باستخراجها و تفردنا باستنباطها الخ»

در بعضی از موارد گفته است: «ولم ارمن له علم بذلك في وجه الارض»
انکار حرکت در جوهر ناشی از نرسیدن باصل تشکیک خاصی در وجود و قول به تباین
در اشیاء و خلط بین احکام وجود و ماهیت است. شیخ الرئیس در جمیع مواردیکه حرکت اشتدادی در
جواهر را انکار کرده است بین احکام وجود و ماهیت خلط نموده است (۱)

جمیع حکمای اسلامی از اثبات حشر اجساد عاجز مانده‌اند چون این مسأله‌ی مهم
که از ارکان معارف است توقف دارد بر حرکت جوهر و مجرد قوای غیبی نفس، خصوصاً خیال
انکار مجرد خیال و سایر قوای مربوط بقیب نفس ناشی از انکار اصالت وجود و وحدت
حقیقت وجود و حرکت در جوهر است، شیخ الرئیس و شیخ الاشراق و اتباع این دو بهمین
جهت از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده‌اند شیخ الرئیس در جایی حشر اجساد را انکار
کرده و در موضع دیگری آن را تمهیداً قبول نموده است شیخ الاشراق هم معاد را حشر
برزخی آنهم برزخ نزولی دانسته است (۲)

شیخ الرئیس روی انکار تشکیک خاصی و قول به تباین در وجود، ارباب انواع و مثل
نوری را انکار کرده است و براهینی در شفا (۳) در ابطال مثل نوری ذکر کرده، همه‌ی براهین
او مبتنی بر عدم جواز تشکیک در افراد حقیقت واحد است (۴)

۱ - رجوع شود بطبیعیات کتاب شفاء «چاپ سنگی طهران ص ۴۳» الفصل الثالث فی
بیان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لاغيرها فنقول: ان قولنا ان مقولة كذا فيها حركة
الخ، شیخ در این کتاب بواسطه‌ی انکار تشکیک خاصی جائز ندانسته است که وجود واحد دارای
عرضی عریض و مراتب و مقامات مختلف باشد. رجوع شود بکتاب اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ
مباحث حرکت ص ۲۲۴ و ۲۲۵ «ان الوجود الواحد قد يكون له اطوار و شئون ذاتية و له
كمالية و تنقص» فصل ۱۳۷ ص ۲۳۱ - اسفار اربعه «فصل - فی هدم ماذکره الشیخ و غیره»
سفر نفس اسفار چاپ سنگی طهران ص ۶۳ «فيه ان الشیخ قد خلط فی کل موضع اراد ابطال
الاستحالة فی الجوهر بین الوجود و الماهية»

این مبحث را ما بطور نسبتاً مفصل در شرح آراء ملاصدرا بیان کرده‌ایم. رجوع شود بشرح
حال و آراء فلسفی ملاصدرا «چاپ مشهد ۱۳۸۱ هـ ق» ص ۴۲ و ۴۳

۲ - اشراقیون قائلند که روح بعد از خلع جلباب بدن عود ببدن مثالی منفصل مینماید
لذا در حکمة الاشراق «چاپ سنگی طهران ص ۵۱۷» گفته است: «و به (ای عالم الاشباح
المجردة) تحقق بعث الاجساد علی ماورد فی الشریعة الحققة و جمیع مواعید النبوة»

۳ - الهیات کتاب شفا چاپ سنگی طهران ۱۳۰۵ هـ ق ص ۵۵۶ و ۵۵۷

۴ - رجوع شود باسفار چاپ سنگی تهران مباحث ماهیت ص ۱۲۷ «عقدة وفك. قد ذکر
الشیخ فی الهیات الشفاء لابطال المثل و التعليمات الخ» آخوند ایراد شیخ را در دو دلیل
تلخیص و رد کرده است «خلاصة حجة الاولى ان الحقيقة الواحدة لا يختلف أفرادها، و نقاوة
حجته الثانية ان أفراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سبباً و بعضها مسبباً لذاتها الخ»

حکمای اسلامی اتحاد عاقل و معقول بلکه اتحاد هر مدرکی را با مدرک خود منکرند این مسأله نیز مبتنی بر مقدماتیست که ملاصدرا آن مقدمات را بطور متفرق در کتب و مسفورات خود بیان کرده است مثل اصالت وجود و حدوث جسمانی نفس (۱) و اتحاد علت و معلول بحسب حقیقت و رقیقت و بیان آنکه نفس ناطقه کل القواست و بیان آنکه علم مطلقاً یکنحو وجود مجرد از ماده است و بالذات داخل مقوله‌ای از مقولات جوهری و عرضی نیست و از اعراض متأخر از وجود موضوع جوهر نمی‌باشد و تقریر آنکه متضائمان مطلقاً از اقسام تقابلی که اطراف آن‌ها مجتمع نشوند نمی‌باشند و تثبیت این معنا که سلوک اشیاء بطرف مبادی خود است و هر موجودی به اصل خواهد پیوست و النهايات هي الرجوع الى البدايات و تحقیق این معنا که ترکیب ماده و صورت اتحادیست نه انضمامی و تقریر و توضیح این معنی که شیء واحد در سلوک تدریجی ممکنست جامع کمالات مختلف و منشأ انتزاع معانی و مفاهیم متعدد شود، هر چه وجود کاملتر باشد مفاهیم متعدد بیشتر از آن انتزاع خواهد شد، شیء در سلوک تدریجی فعلیت بر فعلیت می‌افزاید، هر صورت و فعلیتی زمینه و ماده از برای صورت دیگر است، صورتهای عقلی منشاء اشتداد و استکمال جوهری و قوت وجودی نفس میشوند، ممکن نیست نفس در ابتدای وجود جوهر متحصّل بالفعل باشد.

اگر هم قول با اتحاد در کلمات بعضی دیده میشود (۲) چون مقدمات مذکور را تحقیق نکرده و برهانی ننموده‌اند نمی‌شود گفت که این معنی اختصاص به آنها دارد و تحقیق این قول از مختصات ملاصدرا نیست.

نگارنده در کتاب مستقل آراء خاصه‌ی ملاصدرا را جمع‌آوری کرده و کلمات حکمای اسلامی قبل از ملاصدرا را نیز جهت مقایسه و مقابله ذکر کرده‌ام.

عده‌ای از اشخاص که از دور و کنار بمسائل علمی و فلسفی مینگرند و متضلع در فن فلسفه نیستند و رجوع بنسخه‌های کهنه و متعدد را کلید فهم مسائل فلسفی میدانند مبانی را که صدر المتألهین در کتب خود بیان کرده است و از مختصات خود دانسته است باین معنی که خود را مؤسس در تحقیق مسأله‌ای و یا متفرد در بیان و تقریر و اثبات آن دانسته و یا آنکه گفته است: در دوره‌ی اسلامی کسی بکنه این مسأله پی نبرده است. بمناسبت آنکه

۱ - چون با قول به روحانی بودن نفس «در ابتدای وجود» کما اینکه جمهور حکمای اسلامی بر آنند قهراً صورت علمی عرض متأخر از وجود نفس است و داخل در وجود نفس و مکمل ذات آن نخواهد شد

۲ - عرفا مثل محی الدین و ملا عبدالرزاق قاشانی و صدرالدین قونوی و داود قیصری قائل با اتحاد عاقل و معقولند. مثنوی گوید: ای برادر این همه اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای

مطالب ملاصدرا در کتب دیگران هم مطرح شده است و یا قائل داشته است در صدد انتقاد برآمده اند و چون ملاصدرا گاهی مطالب زیادی را از دیگران بدون ذکر مأخذ در کتب خود ذکر کرده است بعضی از منتظمین گفته اند که همه ی مسائل اختصاصی ملاصدرا مأخوذ از دیگران است و از خود تحقیقی نکرده است .

این مطلب معلوم باشد که همه ی ایرادکننده گان «قدیماً و جدیداً» اهل فن و ماهر در فلسفه نیستند و قدرت فهم مطالب و مبانی ملاصدرا را نداشته اند، چون مبانی اختصاصی ملاصدرا و مطالبی را که خود او تحقیق کرده و از برای اثبات آن مقدماتی را بیان نموده بکلی ممتاز از مبانی دیگران است . مثلاً ملاصدرا در مباحث حرکت و بعضی از مباحث دیگر عباراتی از امام فخر و دیگران ذکر کرده است ولی موقعی که شروع به تحقیق حرکت در جوهر و یا اتحاد عاقل و معقول مثلاً مینماید از ابتدای شروع معلوم میشود که در صدد بیان و اثبات مبنای خود برآمده است چون دارای تقریر و بیان مخصوص بخود است ذکر عبارت دیگران بدون نشان دادن مأخذ در بین مؤلفین معقول و منقول مرسوم بوده است و نحوه ی سیر ملاصدرا در مبانی علمی غیر از نحوه ی فکر امام فخر و دیگران است.

شاهد بر آنچه که ذکر شد این است که آخوند ملاصدرا در هر مسأله ی علمی سعی وافر و تام دارد که شریک برای قول خود ذکر نماید مثل اینکه در مسأله ی حرکت در جوهر و حدوث زمانی عالم تمسک نموده است بقول معروفین و مشهورین از حکمای یونان (۲)

و یا در مسأله ی وحدت حقیقت وجود مطالب زیادی از عرفا ذکر نموده است (۳) و مطالب نامنظم و غیر برهانی آنها را بصورت برهان درآورده است . مثلاً در بحث حرکت در جوهر اصل این قول را از حکمای یونان میداند و بطور ناقص و مبهم تحول جوهری

۱ - مثل اینکه کثیری از عبارات طهارت و صلوة مرحوم حاج آقا رضای همدانی عین عبارات ریاض است و یا صاحب جواهر در موارد زیادی عین عبارت کشف اللثام را نقل کرده است

۲ - رجوع شود بر ساله ی حدوث چاپ سنگی طهران ۱۳۰۲ هـ ق ص ۶۷ «خاتمة الرسالة فی ذکر أقوال اعظم الحكماء الاولین و اکابر الفلاسفة السابقین فی حدوث العالم» و جواهر و اعراض اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۴۸۲ «فصل فی ان القول بحدوث العالم مجمع علیه بین الانبیاء علیهم السلام و الحكماء» در آخرین فصل گفته است: «و نحن نرید أن نذكر فی هذا الموضع جملة من أقوال جماعة من الحكماء الاولین دالة علی أنهم قد اصابوا الحق فی هذه المسئلة شاهدة بأنهم و افقوا أهل السفارة الالهية فی حدوث العالم و دثوره»

۳ - جمیع مواردیکه ملاصدرا برهان بر مدعای خویش در مسائل اختصاصی خود ذکر مینماید مثل ادله ی بر اصالت وجود ادله ی بر حرکت جوهر و یا ادله ی بر معاد جسمانی و یا ذکر ادله بر تجرد خیال در هیچ کتابی وجود ندارد ولی مسائلی که اختصاص باو ندارد مثل تجرد نفس ادله ی زیادیرا بدون ذکر مأخذ بیان کرده است این رویه مرسوم است بین مؤلفان.

در مادیات در کلمات عرفا هم دیده میشود ولی اقامه‌ی براهین و ذکر مقدمات و تزئیف ادله‌ی منکران حرکت در جوهر اختصاص بخود او دارد قول باتحاد عاقل و معقول را از فروریوس نقل کرده است این قول بدون ذکر دلیل از قدمات نقل شده است، اقامه‌ی براهان بر این مطلب و ابطال ادله‌ای که شیخ و دیگران برای ابطال اتحاد ذکر کرده‌اند اختصاص بخود ملاصدرا دارد. ما جمیع کتب محققان از حکما را که فلسفه توسط آنها منتشر شده است بطور کامل بررسی کردیم و با آنچه که ذکر شد پی بردیم، صدق مدعای ما از مطالعه‌ی کتب شیخ الرئیس مثل شفا و اشارات و تعلیقات و حواشی و شروح بر شفا و اشارات و کتب بهمنیار و لوکری و سایر اتباع شیخ الرئیس و کتب شیخ الاشراق و شروح و تعلیقاتی که بر کلمات شیخ اشراق و شرحها و حواشی و تعلیقاتی که بر تجرید نوشته‌اند معلوم میشود (۱)

در اینکه صدر المتألهین در فلسفه دارای مکتب خاصیت شك و تردیدی نیست چون فلاسفه‌ی قبل از صدر المتألهین بیشتر تابع مکتب مشائین بوده‌اند و شاید پیر و مکتب اشراق در بین معروفین بحکمت و معرفت کسی را نمیتوان نشان داد چون فلسفه‌ی اشراق بعد از شیخ الاشراق چندان مطلوب واقع نشد و پیروان این مکتب چندان زیاد نبوده‌اند.

در مدارس اسلامی بیشتر کتب شیخ مورد استفاده بوده است و شروح تجرید و تعلیقات بر تجرید مثل تعلیقات محقق دوانی و تعلیقات خفری «شمس الدین» و صدر الدین دشتکی و فخری «فخر الدین سماکی» و غیاث الدین منصور مورد توجه کامل بوده است و مبانی عرفا هم چندان رونقی در بین فلاسفه نداشته است صدر المتألهین بجمیع این مکتبها رونق داد یعنی هم از بسیاری از حملات شدید اشراق بر مشاء جلوگیری نمود و هم کثیری از مبانی اشراق را استدلالی نمود و هم کثیری از مبانی عرفا را با مبانی براهانی وفق داد.

ما از برای مقایسه، قسمتی از مباحث مهم فلسفه را که مختار شیخ بوده است و متأخران هم بهمان طریق مشی کرده‌اند بیان میکنیم تا معلوم شود که چه اندازه فاصله است بین افکار ملاصدرا و حکمای قبل از او. صدر المتألهین در سفر نفس اسفار (۲) بعد از نقل عبارتی از ائولوگیا موارد اختلاف خود را با شیخ الرئیس بیان نموده و گفته است:

«واعلم ان هذه الدقیقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية، ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل الا بالرياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنيا وشهواتها

۱- فلسفه‌ی مشاء بعد از شیخ چندان ترقی نکرده است متأخرین همه شارح کلام شیخ الرئیس میباشند رسائل و کتبی را هم که بعضی از عرفا در تأنیس بین شهود و نظر نوشته‌اند تشنه را سیراب نمی‌کند.

الباطلة وترفعاتها الوهمية وامانيها الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف (۱) مما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته، بعد از ذكر عباراتی، در شأن ارسطو گوید: «واما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا على هذا المنهاج، والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلى ذهنه وظهر منه المعجز وذلك في كثير من المواضع»

قسمتی از مواضع اشتباه شیخ که متأخران هم در این موارد با شیخ شریک بوده‌اند با اختصار و توضیح برخی از جهات از قرار ذیل است:

۱- شیخ حرکت جوهریه را بزعم آنکه موضوع در تحول ذاتی باقی نمی‌ماند و از ماهیتی بماهیت دیگر خارج می‌شود انکار نموده و گفته است: اگر جوهر و ذات انسان متحرك باشد لازم آید از انسان بودن خارج و داخل نوع دیگر گردد. ما بطور تحقیق در جای خود بیان کرده‌ایم که شیء واحد ممکن است حصولات متعدده داشته باشد با اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و جواز تشکیک در حقیقت واحد مجالی از برای اشکالات شیخ و اتراپ و اتباع او باقی نمی‌ماند (۲)

۲- شیخ روی انکار تشکیک ذاتی و نفی حرکت جوهری و عدم اذعان باتحاد عاقل و معقول، مثل نوری و عقول عرضیه (۳) را انکار نموده و اینهمه جهات و حیثیات متکثره را بعقل واحد مستند کرده است. ما تبعاً لصدرا المحققین همه اشکالات او را دفع کردیم و بنحوی مطلب را تقریر کردیم (۴) که اگر کسی با ملاحظه آن مطالب مثل افلاطونی را نفی کند اهل تعمق و تدبر و تحقیق در عقلیات نمی‌باشد (۵)

۳- شیخ و اتباع او روی انکار تشکیک ذاتی و تحول جوهری و عدم اذعان بمثل نوری اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال را منکر شده‌اند ما با بیانات کافی و شافی وجوه فساد قول او و اتباعش را بیان کردیم.

۱ - اثولوجیا قطعاً از ارسطو نمی‌باشد با مدارکی که امروز بدست غربیها آمده است اثولوجیا از شیخ یونانیست و فلاسفه اسلام اشتباه کرده‌اند که آنرا بارسطو نسبت داده‌اند.

۲ - رجوع شود باسفار چاپ سنگی طهران مباحث حرکت از صفحه ۲۲۲ تا ۲۳۳

۳ - شیخ الاشراق اگرچه قائل بمثل افلاطونیست و تشکیک در ذاتیات نیز قائل است ولی اتحاد عاقل و معقول و تجرد برزخی خیال متصل «قوه‌ی متخیله» و حرکت در جوهر را منکر است اکثر مواردی که شیخ الرئیس در آن متحیر و یا از حل آن عاجز است شیخ الاشراق هم در آن مسأله با شیخ شریک است.

۴ - رجوع شود بشرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا

۵ - رجوع شود بجلد اول اسفار چاپ سنگی طهران ص ۱۲۱ تا ص ۱۲۹

۴- شیخ بواسطه بررسی نکردن در حقایق وجودیه ، مطالعه‌ی صرف در مفاهیم ذهنیه و انکار سریان علم و قدرت و اراده و سایر شئون ذاتیه وجود در جمیع اشیاء ، عشق هیولی بصورت را انکار کرده است و در رساله عشق هم که در صدد اثبات عشق در جمیع ذرات وجود برآمده است این مسئله را برهانی نکرده است (۱)

۵- تبدل صور عناصر را بصورت واحد «معتدل الکلیفیه» انکار نموده است . صدر المتألهین در مباحث جواهر و اعراض اسفار این مطلب را بطور مبسوط بیان کرده است (۲)
۶- شیخ و جمیع فلاسفه اسلام بواسطه انکار تحول ذاتی و جوهری قائل بسرمدیت افلاک و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده‌اند با آنکه جمیع حرکات مستند بحرکت ذاتی جواهرند و براهین قاطعه بر اثبات حرکت جوهری قائم می‌باشد و حدوث زمانی عالم اجماعی ملیون و حکما و انبیاء «علیهم السلام» است . ملا صدرا حرکت جوهری را با براهین متعدد اثبات کرده است . (۳)

۷- شیخ و سایر حکما از کیفیت وجود نفس و وجود اطلاقی آن و نحوه اتحادش با قوای ظاهری و باطنی غافل مانده‌اند و چون نفس را روحانیه الحدوث میدانند سریان و اتحادش را با بدن و اعضا و قوای ظاهری و باطنی نتوانسته‌اند اثبات کنند و چون معنای «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» بنا بر مبانی آنها درست واضح نگردیده لذا از تصور این معنا که چگونه میشود قوای یک وجود واحد بعضی مدرک و بعضی غیر مدرک باشند عاجزند . انکار حرکت جوهریه و قول بحدوث روحانی نفس با اتحاد نفس با قوای جسمانی منافات دارد ، لذا شیخ در جواب اشکال بهمنیار (۴) عاجز مانده و گفته است: دانی لست احصل هذا ، صدر المتألهین از طرق متعدد اثبات کرده است که نفس با وحدت ذاتش عین جمیع

۱ - رجوع شود باسفار چاپ طهران سنگی جلد اول (ص ۱۶۸ تا ۱۷۱) والهیات ص ۱۴۱- شیخ چون علم و قدرت را «نظیر وجود» ساری در اشیاء نمیداند از اثبات شوق و عشق در مادیات عاجز مانده است لذا آخوند در الهیات اسفار ص ۱۴۱ گفته است: «شیخ در جمیع مواردیکه خواسته است عشق هیولی بصورت را اثبات کند باسم تنهای عشق اکتفا کرده است .» چون عشق بدون ادراک خود و علل خود محقق نخواهد شد .

۲ - رجوع شود بجواهر و اعراض اسفار «چاپ سنگی طهران از ص ۱۸۷ تا ص ۱۹۷»
۳ - رجوع شود باسفار اربعه چاپ طهران ۱۲۸۲ هـ ق مباحث حرکت جوهری والهیات ص ۱۷۵ «ان دوام الفیض لاینافی حدوث العالم و تجدد فی الوجود» رجوع شود به رسائل و شواهد الربوبیه و تفسیر قرآن و مفاتیح و سایر کتب صدر المتألهین
۴ - بهمنیار از شیخ می‌پرسد: «ما السبب فی أن بعض قوی النفس مدرکه و بعضها غیر مدرکه مع ان الجميع قوی لذات واحدة»

قواست (۱) در سفر نفس در اثبات این معنا گوید : «وهذا مطلب شریف و علیه براهین كثيرة. البرهان الاول من ناحية المعلوم الخ» .

شیخ الاشراق هم با آنکه قائل بتشکیک خاصیت سریان نفس در جمیع قوای مادی و معنوی خود غفلت کرده است .

۸- **بهمینبار** از شیخ از امر ثابت در حیوان و نبات سؤال مینماید. (۲) شیخ در جواب عاجز مانده و میگوید : «لوقدرت» در مباحث حرکت جوهری بیان شده است که موضوع حرکت باید بحسب وجود و تشخص باقی باشد و موجود جسمانی متحرک، موضوع حرکت آن ماده بایک صورتست بنحوی بهم - در حرکت دردم، و «کیف» موضوع حرکت جسم است با مقدار «ما» یا «کیف» «ما» و اصولاً تشخص موجود متحرک، بیش از این ممکن نیست این معنا را ملاصدرا در مباحث حرکت بیان کرده است

صاحب حکمة الاشراق بواسطه‌ی نرسیدن بآنچه که ذکر شد حرکت دردم، را انکار کرده است . شیخ الرئيس نیز اظهار عجز در این مسئله نموده و از اثبات موضوع ثابت در نبات و حیوان عاجز مانده است این عبارت از شیخ است (۳)

«واما الشيء الثابت (۴) فی الحيوان ولعله اقرب الى درك البیان، ولی فی الاصول المشرقية خوض عظیم فی التشکیک ، ثم فی الكشف ، و اما فی النبات فالبیان اصعب (چون اجزای نبات مختلف الطبایع نمی باشند بلکه متشابهند ، ولیکن حیوان چون اجزایش تشابه ندارند ممکن است جزئی از آن اصل و ثابت و بقیه‌ی اجزاء متغیر باشند)

واذا لم یکن ثابتاً کان تمیزه لیس بالنوع ، فیکون بالعدد ثم کیف تکن بالعدد اذا کان استمراره فی مقابل الثبات غیر منتهای القسمة بالقوة ، و لیس قطع اولى من قطع فکیف یکون عدد غیر منتهای متجدداً فی زمان محصور . (از این عبارات معلوم میشود که شیخ در اثبات موضوع حرکت در حرکت «کمیه» و بقای آن عاجز مانده است و با تردید سخن میگوید بعد از این عبارت گفته است :

۱ - اسفار چاپ قدیم سفر نفس ص ۵۳

۲ - رجوع شود باسفار چاپ سنگی طهران مباحث عاقل و معقول ص ۳۱۵ « ان المدرك للصور الخیالية ایضاً لابد أن یکون مجرداً عن هذا العالم » مباحث نفس (ص ۷۱ ، ۷۲ ، ۷۳ ۷۴ ، ۷۵) و ص ۱۲۵

۳ - جلد اول اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ص ۲۲۸ ، ۲۲۹

۴ - صدر عبارت شیخ « اعلى الله مقامه » اینست : « انی قد تأملت هذه المسألة فاستجدتها وأجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة و لعلی عجزت عن جواب بعضها ؛ و اما الشيء الثابت الخ.

«شاید عنصر در حرکت کمی ثابت است، بعد چگونه میشود عنصر ثابت باشد در حرکت کمی، کم، متجدد بر عنصر واحد نمیشود بلکه بواسطه تغذیه تجدد برهمه عناصر جسم واقع میشود پس شاید صورت واحد در زیادتر از مادهی واحد حلول مینماید، چگونه چنین امری ممکن است، صورت واحد موجب تعین ماده واحد است، شاید صورت واحد در ماده واحد محفوظ است و تا آخر مدت بقای شخص ثابت است چگونه این امر امکان دارد در حالتیکه اجزای جسم در حالت نمو، رو بزیادیست و این زیادتی در همه اجزای جسم بطور مساویست یعنی همه اجزای جسم رو بزیادی میباشند، چون قوهی جسمانی مبدء حرکت، در همه جسم ساریست و همه اجزای جسم از این جهت متساویند و در جسم جزئی که صلاحیت از برای ثبات داشته باشد نیست. شاید قوه ای که در جسم بحسب وجود سابق بر قوه های دیگر می باشد اصل محفوظ است ولیکن نسبت این قوه بقوهی سابق خود مثل غیر این قوه است نسبت بقوهی لاحق بر آن، شاید نبات واحد را ما گمان میکنیم واحد است بلکه وحدتش وحدت عددی نمیباشد و هر جزئی که وارد میشود جزء مستقلی است که واحد بالشخص است و متصل میشود بجزء اول،

از این عبارت معلوم میشود که شیخ «ره» در این مسئله مردد است و اکثر این احتمالات برای حل اشکال، مخالف بامبانی و قواعد مقرر در کتب شیخ میباشد (۱)

۱ - شیخ بعد از عبارت مذکور گفته است: «فلعل العنصر هو الثابت ثم کیف یکون العنصر ثابتاً و لیس الکم یتجدد علی عنصر واحد، بل یرد عنصر علی عنصر بالتغذیه فلعل الصورة الواحدة یکون لها ان تلبسها مادة و اکثر منها و کیف یصح هذا والصورة الواحدة معینة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة فی مادة واحدة اولی تثبت الی آخر مدة بقاء الشخص و کیف یکون هذا و اجزاء النامي یتزايد علی السواء فتصیر کل واحدة من المتشابهة الاجزاء اکثر ماکان و القوة سارية فی الجميع لیست قوة البعض اولی بان یکون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجوداً هو الاصل المحفوظ لکن نسبتها الی السابق کنسبة الاخری الی اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن لیس واحداً بالعدد فی الحقيقة بل کل جزء ورد دفعه هو آخر بالشخص متصل بالاول، اولل الاول (یعنی جزء اول) هو الاصل یفیض منه الثاني شیهاً له فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غیر انعکاس و لعل هذا یصح فی الحيوان او اکثر الحيوان ولا یصح فی النبات لانها لا تنقسم الی اجزاء کل واحد منها قدر یستقل فی نفسه اولل للحيوان والنبات اصلاً غیر مختلط لکن هذا مخالف للرأی الذی یتظهر منا (چون شیخ هم ارباب انواع را که اشراقیون اصل ثابت انواع میدانند انکار کرده است و هم تجرد برزخی حیوان را منکر است و قول باین دو مخالف اساس فلسفه ای و می باشد ولی صدر المتألهین هم قائل بأرباب انواع است و هم بقای نفوس حیوانات را قائل شده است) اولل المتشابه بحسب الحس غیر متشابه فی الحقيقة و الجوهر الاول ینقسم فی الحوادث من بعد انقساماً لا یعدمه مع ذلك اتصالاً و فی المبدء الاصلی اولل النبات لا واحد فیها بالشخص*

۹- بهمنیار از شیخ سؤال میکنند (۱): آیا حیوان مثل انسان ذات خود را درک مینماید یا نه اگر حیوان ذات خود را درک مینماید برهانش چیست. شیخ در جوابش گفته است: «یحتاج ان نفکر فی ذلک، ولعلمها لا تشعر الا بما تحس او یتخیل ولا تشعر بذواتها اولعلمها تشعر بذواتها بالآلات أولعل هناك شعوراً» ما، یشتک بین الاطلاق. یجب ان نفکر فی هذا،

شیخ چون تجرد خیال را انکار کرده است در جواب بهمنیار عاجز مانده است و آنچه را که بطور تردید در جواب تلمیذ گفته است خارج از صناعت علمیست. صدر المتألهین بطور تفصیل در موارد مختلف از کتب خود تجرد خیال را اثبات کرده است جمیع حکمای اسلامی تجرد خیال متصل را منکرند حتی شیخ الاشراق با آنکه شیخ الاشراق خیال منفصل را اثبات کرده است.

۱۰- از شیخ سؤال شده است: «ان ما قیل ان الصور الکلیه اذا حصلت لشیء صار ذلک الشیء بها عقلاً، أمر عجیب، فان الشیء انما یصیر عقلاً بان یتجرد غایة التجرد و کیف یدخل علی شیء غیر مجرد ما یجرده فان قوله: یصیر الشیء عقلاً. معناه یصیر به الشیء مجرداً فأجاب: «ان معنی صار لیس انه صار «ح» بل معناه انه دل علی کونه كذلك، وهذه کلمة تستعمل (۲) مجازاً»

چون شیخ نفس را در اول مرحله وجود، جوهری مجرد میدانند، در بیان این قسم از مباحث و کیفیت تقریر آن خیلی عاجز است و در این موارد شیخ غور در مباحث نمیکند، بنا بر مبنای شیخ (ره) از برای عقل مراتب متعدد از قبیل عقل هیولانی و عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل نمیشود قائل شد، چون نفس در اول مرحله وجود مجرد از ماده

*مطلقاً الا زمان الوقوف الذی لا بد منه (در حالتیکه در حال وقوف هم نبات تغذیه مینماید و اجزای آن عوض میشود و هر موجودی که تغذی نماید دائماً در استحاله و حرکت است) فهذه اشراك و حبال اذا حام حوالیها العقل و فرغ الیها و نظر فی اعطافها رجوت أن یجد من الله مخلصاً الی جانب الحق و أما ما علیه الجمهور من اهل النظر فلیجتهد جماعتنا فی أن یتعاون علی درک الحق فی هذا و لا یأس من روح الله . بهمنیار بعد از مطالعه این رساله بشیخ نوشته است: « ان انعم الشیخ ادام الله علوه با تمام الکلام فی اثبات شیء ثابت فی سایر الحيوانات سوی الانسان و فی النبات كانت المنة اعظم » شیخ در جوابش نوشته است: « ان قدرت »

۱ - عبارت سؤال این است: « انه هل يشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها و ما البرهان علیه ان كان كذلك »

۲ - قسمتی از سئوالات بهمنیار با جوابهای شیخ در حاشیه شرح هدایه ملا صدرا « چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ هـ ق از ص ۳۲۱ تا ص ۳۲۶ » چاپ شده است

و باید مدت‌ها معطل و سرگردان در افعال باشد و حال آنکه در امور طبیعی تعطیل در فعل معنا ندارد، در مباحث قبلی بیان کردیم که نفس در اول مراحل وجود عین ماده جسمانیست بعد از استکمالات جوهری، خیال بالفعل و عقل بالقوه میشود و بتدریج عاقل بالفعل و بعد از مراحل استکمالی متحد با عقل فعال میشود نفس در اول مرحله وجود چون ماده از برای معقولاتست بتدریج بواسطه استکمال ذاتی عقل بالفعل و صورت عقلیه و مرتبه فعلیت نفس می‌گردد **شیخ الرئیس** و اتباع او بواسطه انکار تجرد خیال در بقای نفوس بسیطه و سازج متحیرند در مجالس سابعه بطور صریح قائل ببطلان نفوس اطفال بعد از موت شده است در جای دیگر قائل ببقاء آنها شده است و گفته است: ملائک بقاء آنها همان ادراک اولیات است که مرتبه خیلی ضعیف از ادراک باشد.

در نزد راسخ در فلسفه نشأه آخرت نشأه ادراکی و علمیت و نشأه دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمی‌باشد اکثر نفوس حشرشان حشر برزخیت و انسان ادراک عقلی پیدا نمی‌نماید مگر آنکه معانی کلیه را ادراک نماید، حشرش حشر تام نخواهد شد مگر آنکه مراده بامجرات پیدا نماید، صرف ادراک امور عامه و مفاهیم بدیهیه مبدء سعادت عقلی نمیشود علاوه بر این نفوس جزئیة اطفال، ادراک کلیات اولیه را هم واجد نمی‌باشند **ملاصدرا** در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی کار قابل توجه و شایانی را انجام داده است و در شرح اصول کافی و تفسیر قرآن و اسرارالایات، آیات و اخبار مربوط بمبدء و معاد و معارف حقه را بنحو اعلی و اتم با براهین و مبانی عقلی وفق داده و مضامین حقایق نازل از طریق وحی را بصورت برهان در آورده بلکه مطالب زیادی از تدبیر و مراجعه بآیات و اخبار وارده از طریق ائمه علیهم السلام، استفاده نموده است چنانکه در رساله‌ی سه اصل (۱) گوید: «عقل تا بنور عشق منور نگردد راه به مطلوب اصلی نمی‌برد و همچنانکه حواس از ادراک مدرکات قوت نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است. و از این قبیل است معرفت روز قیامت که بقدر پنجاه هزار سال دنیا است و سر حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم و حشر ارواح و اجساد و نشر صحایف و تطائر کتب و معنی صراط و میزان و فرق میان‌های کتاب و قرآن (۲) و سرشفاعت و معنی کوثر

۱ - رساله‌ی سه اصل تصحیح دانشمند محترم آقای دکتر نصر «۱۳۸۰ هـ ق ص ۵۸»

۲ - از برای بحث تفصیلی کتاب و کلام و فرق بین قرآن و کتاب رجوع شود باسفاراربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق الهیات بـالمعنی الاخص ص ۱۰۱، «الموقف السابع فی انه تعالی متکلم، و المعارف التي سنج لنا فی تحقیق الکلام و الکتاب و الفرق بینهما حسبما افاده الله بالالهام» ص ۱۰۳ «فصل فی الفرق بین الکلام و الکتاب و التکلم و الكتابة» ص ۱۰۴ «فصل فی وجود المناسبة بین الکلام و الکتاب» ص ۱۰۵ «فصل فی مبدء الکلام و الکتاب» ص ۱۰۶ تا ص ۱۱۴، صدر المتألهین در این کتاب بطور مشبع این مطلب را بیان کرده است و این مطلب باین تفصیل و تحقیق در هیچ کتابی وجود ندارد

وانها را رابعه و درخت طوبی و بهشت و دوزخ و طبقات هریک و معنی اعراف و نزول ملائکه و شیاطین و حفظه و کرام الکاتبین و سرمعراج روحانی و هم جسمانی که مخصوص خاتم انبیاء است «علیه و آله الصلوة» و سایر احوال آخرت و نشأه ی قبر و هر چه از این مقوله از انبیاء «علیهم السلام» حکایت کرده اند همه از علوم و مکاشفات است که عقل نظری در ادراک آن اعجمی است ، و جز بنور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش «علیه و علیهم السلام» و الثناء ، ادراک نمیتوان کرد (۱) اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست .

*

ای دوست حدیث عشق دیگر گونست وز گفت و شنید این سخن بیرونست
گردیده ی دل باز گشائی نفسی معلوم شود که این حکایت چونست ،

صدرالمتألهین در واقع مؤسس یک مکتب اساسی و بزرگ است که کثیری از معضلات فلسفه را حل نموده و بسیاری از مبانی نامرتب و نامنظم اشراق و صوفیه را باموازین برهانی وفق داده و با نظری معرا از تعصب و مجادله در صدد حل عیوضات و مشکلات فلسفه بر آمده ، آنچه را که حق دیده است قبول کرده است قائل آن حکیم مشاء باشد و یا متأله اشراق و یا عارف واصل ، با آنکه استاد او سید محقق داماد از پیروان و طرفداران جدی و محکم و پرو پا قرص حکمای مشائیین و مروج طریقه ی شیخ و فارابی بوده است

ملاصدرا بطوریکه از کتب و مصنفات او معلوم میشود ، جمیع افکار و آراء موجود در کتب مصنفه را با دیده تدقیق و تحقیق مطالعه کرده است (۲) و بعد از احاطه ی بکلمات حکما و صوفیه و متکلمین طریقه ی مخصوص بخود را اختیار نموده است فلسفه ی او فلسفه ی بحثی و نظری صرف نیست و مبانی ذوقی و کشفی را هم بدون دلیل و تطبیق آن با براهین

۱ - جمعی خیال کرده اند اینکه ملاصدرا بشرح اخبار و احادیث و تفسیر قرآن پرداخته است برای فرار از تکفیر و سب و شتم قشریون بوده در حالتی که استفاده ی حقایق مربوط بمبدء و معاد از طریق وحی مختار همه ی عرفای اسلام است و ممکن نیست که مطالب مفاض از عالم غیب بر اولیاء و انبیاء مخالف حکم عقل باشد. یکی از کسانی که مرتکب این اشتباه بزرگ شده است جناب استاد دانشمند آقای دکتر علی اکبر سیاسی استاد دانشگاه و رئیس دانشکده ی ادبیات طهران است - رجوع شود به تاریخ فلسفه حکمای اسلامی بعد از ابو علی تألیف آقای دکتر سیاسی - ص ۵۲۷

۲ - در مقدمه ی کتاب اسفار اربعه گوید : « ثم انی قد صرفت قوتی فی سالف الزمان منذ اول الحداثة و الریمان فی الفلسفة الالهیة بمقدار ما او تیت من المقذور و بلغ الیه قسطی من السعی الموفور و اقتفیت آثار الحكماء السابقین و الفضلاء اللاحقین مقتبساً من نتایج خواطر هم و انظارهم مستفیداً من ابدکار ضمائرهم و اسرارهم و حصلت ما وجدته فی کتب الیونانیین و الرؤساء المعلمین تحصیلاً نختار للباب من کل باب »

عقلی قبول نکرده و از اختیار کلامی و مجادلات اهل جدل تحاشی دارد و از قبول آراء واصله از مشهور بدون بینه و برهان، هنرملاصدرا در اینست که در مطالب علمی را هم بسبک مشاء و اتباع ارسطو سخن میگوید و هم بطریقه‌ی حکماء اشراق وارد مباحث میشود و هم بامشای اهل مکاشفه حقایق را القاء مینماید.

صدر المتألهین همانطوریکه بیان کردیم بواسطه‌ی مطالعه و تفکر در آیات و اخبار و حقایق وارده‌ی از طریق اهل عصمت موفقیت شایانی را در کشف حقایق تحصیل کرده است این معنی از مطالعه‌ی تفسیر و شرح اصول کافی و اسرار الایات نزد متدرب در ضمن کاملاً واضح میشود و این طور نیست که حقایق وارده‌ی از اهل بیت را بابراهین عقلی و یا مطالبی کافی تلفیق و یا تطبیق نموده باشد کما اینکه بعضی از جمله گمان کرده‌اند صدر المتألهین در سنه‌ی ۹۷۹ در شهر شیراز متولد و در سنه ۱۰۵۰ هـ ق در بصره هنگام مراجعت از مکه معظمه فوت نموده است در علوم عقلی و نقلی صاحب رای بوده است در نقلیات شاگرد «شیخ بهاء الدین جبعی عاملی» و در عقلیات شاگرد «سید محقق داماد» است و از هر دو اجازه روایت داشته است (۱)

صدر المتألهین کتب زیادی در فلسفه و حکمت و تفسیر و حدیث تالیف کرده است بعضی از این کتب مثل «اسفار» و «شرح اصول کافی» و «تفسیر قرآن» و «مبدء و معاد» و «حواشی» بر الهیات شفاء و «تعلیقات حکمت الاشراق» فصل (۲) و بر بعضی دیگر از کتب او مثل «شرح هدایه» و «شواهد» و «اسرار آیات» و «مفاتیح الغیب» برزخ بین تفصیل و اختصار و برخی دیگر از کتب او مثل «المشاعر» و «عرشیه» و «المظاهر» نسبتاً مختصر است جمیع

۱ - رجوع شود بمقدمه «شرح اصول کافی ملاصدرا» - در این مقدمه از دو استاد خود نقل روایت کرده است ما مشایخ اجازه او را در مقدمه‌ای که بر شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا و المظاهر الالهیه نوشته‌ایم نقل کرده‌ایم. و چون شرح حال ملاصدرا را در مقدمه آن دو کتاب نوشته‌ایم از ذکر آن در این مقدمه خود داری میشود و همچنین فهرست تصانیف و خصوصیات کتب او را هم در آن دو کتاب ذکر کرده‌ایم شرح حال کاملی با فهرست مفصلی از کتب ملاصدرا تهیه نموده‌ایم که در مقدمه کتاب «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه» که در دست طبع است و بسمایه کتاب فروشی آقای حسین زوار، مشهد منتشر خواهد شد طبع و منتشر خواهد شد؛ بهمین زودیا انشاء الله تعالی کتاب «الشواهد الربوبیه» با حواشی حکیم سبزواری و چند نفر دیگر از اعظم فن حکمت در دسترس طالبان فلسفه قرار خواهد گرفت. با نسخ متعددی کتاب مذکور مقابله شده است.

۲ - تعلیقات ملاصدرا را بطور جداگانه با مقدمه‌ی استاد دانشمند آقای پروفور هنری کربن استاد فلسفه‌ی دانشگاه سربن و رئیس انستیتوی ایران و فرانسه قسمت ایران‌شناسی و تصحیح و مقدمه‌ی نگارنده منتشر خواهد شد.

کتاب ملاصدرا غیر از رساله‌ی «سه اصل» (۱) بعبی نوشته شده است . رساله‌ای ملاصدرا در علم منطق نوشته است بنام «اللمعات المشرقیة» بعضی در انتساب این کتاب بملاصدرا تردید کرده اند ولی این کتاب قطعاً از ملاصدرا است چون عباراتی عین عبارات اسفار و سایر عبارات کتاب ملاصدرا در آن دیده میشود از نحوهٔ تقریر و قلم معلوم است که از صدر المتألهین است آقای دانش پژوه در فهرست کتاب ملاصدرا این کتاب را تنقیه اسم گذاشته است با آنکه فصول کتاب و عناوین آن «لمعة» است واللمعات جمع لمعة است (۲) این کتاب «رساله‌ی المشاعر» مشتمل است بر مباحث مهم وجود مثل تحقیق در مفهوم (۳) وجود و احکام آن و اثبات تحقق و ثبوت خارجی و احوال و شئون مربوط بوجود این مباحث را در ضمن چند مشعر تحقیق نموده است

مشعر اول این رساله در بیان بی‌نیازی مفهوم وجود از تعریف و تحدید و بیان آنکه انیت و خارجیت وجود و مصداق عینی هستی، ظاهرترین اشیا است و ماهیت آن باعتبار علم حصولی و اکتناهی و تصویری خفی‌ترین حقایق میباشد .

مفهوم وجود باعتبار سعه و اطلاق غنی‌ترین مفاهیم از تعریف است و شامل همه مفاهیم میباشد هویت خارجی وجود، مبدء تخصیص و تشخیص و تعیین همه ماهیات است صدر المتألهین در این مشعر سربساط وجود و اباء آن از تعریف و معرا بودن آن از جنس و فصل و ترکیب و بالجملة آنچه که از خواص ماهیات و معانی کلیه میباشد بیان نموده است .

مشعر دوم این رساله در بیان کیفیت شمول بحسب مفهوم وجود و انبساط و سر بیان آن در جمیع حقایق باعتبار مصداق، و تجلی آن در جمیع مظاهر و اکوان میباشد مشعر سوم در اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است صدر المتألهین ادله و شواهد متعددی برای اثبات اصالت وجود ذکر کرده است این مسأله را در این رساله بنحو کامل تقریر و تثبیت نموده است در سایر کتب خود حتی کتب مفصله باین ترتیب این مساله را بیان نکرده است زیرا هم ادلهٔ زیادتری چه از ناحیهٔ تحقق و خارجیت وجود و چه از ناحیه‌ی

۱ - رساله‌ی «سه اصل» بهمت دانشمند معاصر آقای دکتر سید حسین نصر دانشیار دانشگاه طهران که از علاقه‌مندان بکتاب و فلسفه ملاصدرا است از طرف دانشکده معقول و منقول طهران بمناسبت چهارصدمین سال تولد ملاصدرا با مقدمهٔ فاضلانه آقای دکتر نصر در سال ۱۳۸۰ ه ق منتشر شده است.

۲ - اگر غیر از آقای دانش پژوه چنین بی‌سلیقه‌گی بخرج داده بود مورد حملهٔ ایشان واقع میشد
۳ - در اول مباحث مشاعر گوید : « وجعلت الرسالة منطقية على فاتحة و موقفين و كل منهما مشتمل على مشاعر و سميتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر والعلن والسر فنقول مستعيناً بالله مستمداً من اهل ملكوته . الفاتحة في تحقيق مفهوم الوجود واحكامه و اثبات حقيقته واحواله و فيه مشاعر .

جعل برای اثبات اصالت وجود ذکر نموده است و هم منظم تر از سایر کتب خود متعرض این مسأله مهم در این رساله‌ی نفیس شده است.

مشعر چهارم این رساله در بیان ذکر سئوالات و ایراداتی است که شیخ الاشراق و سایر اعظام قائلان باصالت ماهیت بر اصالت وجود نموده‌اند ملاصدرا این سئوالات را مرتب ذکر کرده است و از آن جواب داده است در حالتی که همه‌ی این شکوک را در اسفار که مفصل‌ترین کتاب او در حکمت متعالیه می‌باشد ذکر نموده است.

در ضمن جواب از این سئوالات بکلمات شیخ فلاسفه‌ی اسلام و بهمنیار تلمیذ شیخ و دیگران استشهاد نموده است چه آنکه کلمات محققان از مشاء مثل فارابی و شیخ و بهمنیار و لوکری و خواجه و سایر اتباع مشاء ناظر باصالت وجود است.

مشعر پنجم این رساله در بیان کیفیت اتصاف ماهیت بوجود است این مسأله از غوامض مسائل حکمی و فلسفه نظریست در این مسأله نیز متعرض کلمات فخر رازی و دوانی و دیگران شده است.

مشعر ششم در اینکه تخصص یا تخصیص و تمیز افراد هویات و جودی بچه چیز است می‌باشد و این مطلب را بطور کامل با بیان شیوا و رسا و عباراتی فصیح بیان نموده است و متعرض کلمات شیخ و دیگران نیز شده است و برای تایید مطلب خود کلمات شیخ را از مباحثات و تعلیقات ذکر کرده است (۱)

مشعر هفتم - تحقیق در آنکه صادر از علت و معمول بالذات وجود است و ماهیت امری ذهنی و اعتباریست. این مطلب را در ضمن هشت مشعر بیان نموده است (۲) و در ضمن یکی از مشعرها (۳) بر طبق طریقه‌ی عرفا از برای وجود سه مرتبه قائل شده است اصل حقیقت وجود را «حق» و مرتبه ثانی وجود را «وجود مطلق» و مرتبه ثالث وجود را «وجود مقید» دانسته است.

مشعر هشتم این رساله در بیان کیفیت جعل و ایجاد و افاضه است این مشعر مشتمل

۱ - از مطلب شیخ و بهمنیار در این زمینه معلوم میشود که قائل باصالت وجود بوده‌اند.

۲ - در این کتاب از طریق جعل ادله‌ی زیاده‌تری از کتاب اسفار ذکر کرده است. اصولا ملاصدرا مسأله‌ی اصالت وجود را در این کتاب کامل تر از سایر کتب خود ذکر کرده است. این کتاب را از قرار معلوم بعد از اسفار نوشته است.

۳ - عرفا مرتبه‌ی اعلا‌ی وجود را که مقام صرافت و محو هستی است حق میدانند و مرتبه‌ی دوم وجود را وجود مطلق و منبسط و مرتبه‌ی سوم را وجود مقید دانسته‌اند و لای مصنف در این رساله وجود مقید را که اثر مینامند مقدم بر وجود مطلق ذکر کرده است عارف کامل و حکیم محقق آقا میرزا هاشم رشتی «قده» حاشیه‌ی دقیقی بر این موضع از مشاعر نوشته است که ما آن را نقل و تحقیق کردیم.

بر مشاعر متعدداست مشعر اول آن در بیان سنخیت بین علت و معلول و بیان آنکه نسبت علت و معلول نسبت شیء بقیء و ناقص بکاملات و مشعر دوم هشتعل بر دو منهج میباشد منهج اول مشتمل بر مشاعر متعدده است مشعر اول در اثبات مبدء وجود و اینکه مبدء سلسله ای حاجات و تعلقات باید غنی مطلق باشد است آخوند در ضمن برهان مشرقی (۱) مبدء وجود را اثبات کرده. مشعر دوم در بیان آنستکه حقیقت حق از حیث قوت وجود، تنهایی ندارد و چون صرف الوجود است دارای حد و نهایت نیست (۲)

مشعر سوم در بیان وحدت حق تعالی و اینکه مبدء وجودات چون صرفست قابل تعدد و تکثر نیست «صرف الشیء لا یتمدد و لا یتکثر» باین قاعده شیخ الاشراق در مقامات متعدد استدلال نموده است. (۳)

مشعر چهارم در بیان آنستکه که خداوند مبدء و غایت جمیع اشیاء است و جمیع حقایق وجودی منتهی بوجود حق میشوند و هر وجودیکه مبدء اشیاست باید منتهای جمیع حقایق نیز باشد.

مشعر پنجم - در اثبات آنستکه حق اول تعالی تمام و کمال هر شیء و صورت تمامیه ممکنات است چون وجود حقیقت بسیطه، و تفاوت در افراد حقیقت وجود بکمال و نقص و شدت و ضعف است حق تعالی اصل است و مظاهر وجودی، ظهورات و تبدلیات اویند و هر مظهری قائم بظاهر است.

مشعر ششم - در بیان قاعده ای بسیط الحقیقه و اثبات مرجعیت حق نسبت به جمیع اشیاء است «فهو بوحدته کل الامور لا یفادر صغیره ولا کبیره الا احصاها و احاط بها الا ماهو من باب الاعداد و النقایص»

۱ - وجه تسمیهی برهان بمشرقی آنستکه این برهان از مشرق عالم عقل طالع شده است و یا آنکه مبدء افاضه و اشراق این برهان مشرق حقیقیست که مبدء اول باشد و یا وجه تسمیه آن ببرهان مشرقی از آن جهت است که چون نتیجهی این برهان وجود حقست و حقیقت حق جل جلاله شمس الشموس عالم وجود و مبدء جمیع انوار طولیه و عرضیه است و جمیع حقایق مغاض از آن حضرت است که عرفا از آن حقیقت بحضرت ذات تعبیر نموده اند.

این برهان برهانی قوی و محکم است و ملاصدرا در کتب خود باین طریق برای اثبات مبدء وجود تمسک نموده است.

۲ - روی همین جهت است که جمیع ممکنات محدودند و از مقام وجوب وجود و صرافت هستی انحطاط دارند و هر موجود مقیدی متقوم بوجود مطلق و بحسب ذات «لیس صرف» و از ناحیهی علت موجود است و بالذات متصف بوجود نیست.

پیش بیحد هر چه با خداست لا است کل شیء غیر وجه الله فناست

۳ - «و صرف الوجود الذی لا اتم منه کما فرضته ثانیاً له فهو هو»

مشعر هفتم - در بیان علم حق بذات خود و اثبات آنکه از تعقل ذات خود همه‌ی حقایق وجودی را تعقل مینماید چون حقه‌الذات و صرف الحقیقه است (۱)
 صدرالمثالیهین در مسالهی علم حق بطور تفصیل بحث کرده و این مبحث را بطور کامل تحقیق کرده است اگر انسان در مقام مقایسه بین مباحث علم اسفار و کتب سایر حکما و عرفای قبل از ملاصدرا برآید سعه فکر و قدرت علمی صدرالمثالیهین در مباحث حکمی برایش ظاهر خواهد شد.

ملاصدرا در مسالهی علم باری در اسفار و مبده و معاد و شواهد و تفسیر قرآن و شرح اصول کافی و سایر کتب و رسائل خود سخن گفته است در این مبحث و سایر مباحث ربوبی مطالب او تحقیقی‌ترین مطلب است و بجرأت میتوان گفت که از زمان پیدایش فلسفه تا کنون کسی باین محکمی و درستی مطلب ننوشته است.

مشعر هشتم در بیان وحدت حقیقت وجود و اثبات (۲) وحدت شخصی و تقریر آنکه ممکنات ظل وجود حق و عین ربط بحق اولند و معلول، ظل و شرح وجود علت است و از خود استقلال ندارد (۳) و وجود مستقل فقط حقست.

منهج دوم این کتاب در بیان پاره‌ای از صفات و افعال حق تعالی میباشد این منهج نیز مشتمل بر چند مشعر است و در این چند مشعر اثبات شده است که صفات حق تعالی عین ذات او میباشد ملاصدرا در این رساله همه‌ی موجودات را از مظاهر علم حق میدانند (۴)

۱ - ملاصدرا در این رساله برهان تضایف از برای اثبات اتحاد عاقل و معقول بلکه وحدت و یگانگی هر صورت معلومی با مدرک خود تمسک جسته است این برهان را صدرالمثالیهین در اسفار مبحث عقل و معقولات و رساله‌ای مستقل ذکر کرده است حکیم سبزواری و بعضی دیگر از افاضل بر این برهان مناقشه نموده اند و برخی دیگر از اعلام هم در صدد تأیید ملاصدرا در تقریر برهان تضایف برآمده‌اند ما بطور تفصیل در رساله‌ی مستقل در این مسأله بحث کرده‌ایم و در این رساله هم بطور نسبتاً مختصر در این مبحث مطالبی نوشته‌ایم.

۲ - یکی از مسائل مهم فلسفه مسأله‌ی وجود و وحدت حقیقت هستیست. مسأله‌ی وحدت شخصی وجود مختار عرفا بوده است صدرالحکما این مسأله را برهانی کرده است در اسفار فصول عرفانی و تفسیر و بعضی دیگر از رسائل خود بوجه مختلف این مطلب را تقریر و بیان نموده است ملاصدرا خیلی تمایل دارد که بین قول عرفاء و مشرب محققان از حکما در وجود جمع کند ما در رسائل خود این بحث را بطور کامل تحقیق نموده‌ایم.

۳ - چون تعلق بنفیر منافات با استقلال وجودی دارد و هر وجود معلولی از استقلال بهره‌ای ندارد و وجود مستقل، فقط حقست.

۴ - باین تقریر: همانطوریکه وجود حقیقت واحده است و اصل حقیقت وجود حق تعالی است چون همه‌ی شئون وجودی از علم و قدرت و اراده و سایر صفات مستهلک در عین وجودند اصل حقیقت علم حق تعالی و علم حقیقی حق و سایر موجودات مراتب و شئون علم حقند.

مشعر چهارم این منهج در بیان وجوه فرق بین کلام و کتاب حق می‌باشد (۱)
 منهج سوم این کتاب مشتمل بر مشاعر مختلف است مشعر اول در بیان فاعلیت حق
 ومشعر دوم در فعل حق و نقل روایات وارده‌ی از اهل عصمت و طهارت و کیفیت خلقت روحی
 اهل عصمت «علیهم السلام» ومشعر سوم در بیان حدوث عالم و بیان حرکت در جوهر (۲)
 و تقریر طریقه‌ی خود در مسأله‌ی ربط حادث بقدیم است .

این رساله مشتمل بر خاتمه‌ای در بیان برهان صدیقین و اثبات وجود حق و بیان
 قوس صعود و نزول و تقریر کیفیت رجوع اشیاء بحق تعالی می‌باشد مباحث مذکور را
 صدر المتألهین منظم و مرتب بیان کرده است .

الحق این رساله از مصنفات بسیار نفیس در بین مصنفات حکما و عرفا می‌باشد برای
 رساله شروح و تعلیقات زیادی نوشته‌اند .

حواشی این کتاب عبارتست از حاشیه‌ی آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی که بطور
 تفصیل بر این کتاب نوشته شده است (۳) و با کتاب المشاعر در طهران بطبع رسیده است
 این حواشی تا خاتمه بیشتر چاپ نشده و گویا تا خاتمه بیشتر نوشته نشده است .

حواشی حکیم محقق ملا محمد اسماعیل اصفهانی ، این حواشی بطور اختصار بر
 این کتاب نوشته شده است قسمتی از آن در حاشیه‌ی مشاعر چاپی بطبع رسیده است بطور
 متفرق حواشی کوتاه و مختصری از آقا میرزا ابوالحسن جلوه بر این رساله نوشته شده
 است که با کتاب بطبع رسیده است .

آخوند ملا زین العابدین نوری بر کتاب مشاعر شرحی نوشته و در شرح خود متعرض
 اشکالات شیخ احسائی شده است .

آخوند ملا علی نوری بطور متفرق حواشی بر مشاعر نوشته است که در بعضی از
 مشاعرهای خطی دیده شده است این حواشی مختصر و کم است شیخ احمد احسائی نیز

۱ - در این مسأله صدر المتألهین در اسفار الهیات و تفسیر قرآن بطور تفصیل سخن گفته است .

۲ - صدر المتألهین در این مسأله بآیات قرآنی و روایات تمسک بسته است بحث تفصیلی
 حرکت در جوهر را بنحو کامل و تمام در اسفار و رسائل نموده است .

۳ - حواشی اردکانی را بامتن مشاعر، مرحوم حاج شیخ احمد کتایب فروش شیرازی در جمادی
 ۱۳۱۵ هـ ق - بطبع رسانیده است و گویا میخواست کتاب المشاعر را با شرح ملا محمد
 جعفر لنکرودی و مولی زین العابدین نوری نیز بطبع برساند در حاشیه عرشیه چاپ طهران ص ۱۱۱
 نوشته است : « و علی رسالة المشاعر شرح للمولی زین العابدین النوری وقد تعرض فیها الشرح
 لبعض مجازات الشیخ المتعرف المتفلسف فی قصدنا أن نطبعه مع شرحها الآخر للمولی الفاضل
 الکامل الحاج محمد جعفر النکرودی » مرحوم حاج شیخ احمد اغلب کتب ملا صدرا را بطبع
 رسانده است .

تعلیقاتی در رد مطالب مشاعر دارد و شرحی هم بطور کامل و منظم بر عرشیه نوشته است. اشکالات او بر کلمات مشاعر و عرشیه سست و واهی و خارج از اسلوب علمی و فنی میباشد. شیخ احمد در علوم نقلی مرد وارد و متبحر و از شاگردان وحید بهبهانی (۱) و از مشایخ اجازه مرحوم حاج ملا محمد ابراهیم کلباسی است ولی در عقلیات را جل بوده و در فقه بی شباهت با اخباریها نیست (۲). بهترین شرح بر رسالهی المشاعر همین شرحیست که ما انتخاب و اقدام بطبع و نشر آن نمودیم. شارح علامه «ملا محمد جعفر لنگرودی، قدس الله روحه» نهایت جدیت را در توضیح و تشریح متن کتاب نموده است و از طرز تقریر و تحقیق او معلوم میشود که شخص وارد و مأنوس با فلسفه ملاصدرا و از شارحان کلام صدر المتألهین و ناشر افکار او بوده است.

شارح علامه علاوه بر تبصر در فلسفه، از عرفان و تصوف نیز بی بهره نبوده است و از موارد مختلف شرح معلوم میشود که تسلط کامل بر فلسفه ملاصدرا و حکمت متعالیه داشته است و آن قسمتی را که مربوط به مبانی عرفانست و صدر المتألهین از کلمات محققان از اهل توحید استفاده نموده است کاملاً شرح و بسط داده است.

شارح با آنکه کمال تسلط را در مبانی ملاصدرا دارد و شخصی پخته و اسناد دیده است چون کتاب کم تر نوشته است عبارات شرح چندان تعریف ندارد بعضی از موارد مندمج و پیچیده است و روان نیست ولی در برخی از موارد عبارت او بلیغ و فصیح و رساست این خود حاکی از آنست که شارح کثیر التالیف نبوده است برخلاف مصنف علامه «ملاصدرا» که دارای قلمی شیوا و روان و مستوفی انداست و با قرار اهل فن در بین مؤلفین اسلامی از این

۱ - مرحوم آقا باقر بهبهانی «آقای مطلق . قدس الله نفسه الزکیه» استاد الكل فی الكل از اعلام بزرگ تشیع و از اعظم ناشران افکار اهل بیت عصمت و طهارت و از مشایخ بزرگ علم و فضیلت است از آن جناب تعبیر بوحید بهبهانی مینمایند در قدس و ورع و مناعت نفس و علو طبع و همت کم نظیر در علوم «فقه و اصول و رجال و کلام» دارای فکری وسیع و نظری دقیق بوده است شاگردان مهمی نظیر شیخ جعفر کاشف الغطاء و میرزای قمی و صاحب ریاض وسید بحر العلوم و حاج ملامهدی نراقی و غیر اینها از اعظم «قدس الله اسرارهم» تربیت کرده است صاحب نخبه المقال راجع بماده تاریخ فوت او گفته است :

البهبهانی معلّم البشر مجدد المذهب فی الثانی عشر

از اح کل شبهة و ریب فبان للمیلاد «کنه الغیب»

محل تدریس آن مرحوم کربلای معلی بوده و در همان جافوت نموده است نگارنده موفق بزیارت قبر آن جناب شده ام .

۲ - شیخ احمد اگرچه معروف بزهداست ولی از نحوه ی رفتار او معلوم میشود که مرد *

جهت هم کم نظیر است و بیان او در تحقیق مبانی فلسفی امیرالبیان است (۱)
 نام شارح این کتاب **ملا محمد جعفر لنگرودی** لاهیجانست که از اعظم تلامذه
 مرحوم آخوند نوری «قدّه» بوده است شرح حال او را در جائی ندیده‌ام و آنچه که در
 باره‌ی وی اطلاع دارم از افواه اساتید شنیده‌ام فقط صاحب ریحانة الادب (۲) «قدّه» در جلد
 سوم آن کتاب چاپ طهران ۱۳۶۹ هـ ق، باین عبارت از او اسم برده است:
لاهیجی - ملا محمد جعفر بن محمد صادق از حکمای عهد محمد شاه قاجار
 از تألیفات اوست:

- ۱- حاشیه بر حاشیه خفّری بر شرح تجرید قوشچی .
- ۲- حاشیه بر شرح تجرید قوشچی که فقط بر قسمت الهیات کتابست و در سال ۱۲۵۵ هـ ق تألیف شده است .
- ۳- شرح مشاعر ملا صدرا . سال وفاتش بدست نیامد . «متفرقات الذریعه» .

* دنیا طلب و مرید باز بوده است و همین هوای نفس و توغل در دنیا او را بدنبال ریاست برانگیخت
 در شهرهای مختلف مسافرت میکرد و آراء عجیب و غریب از خود ظاهر ساخت و حب نفس او را
 وادار کرد که در علم فلسفه و عرفان بدون تخصص وارد شود و برای خود پیروانی تشکیل دهد
 که موجب اضلال جمع کثیری گردد همه‌ی کج سلیقه‌گیهای شیخ احمد ناشی از جهالتیست که ذکر شد
 اگر انسان بدقت در آراء و عقاید و افکار سابقین بنگرد منشاء پیدایش فرقه‌های مختلف بیشتر
 حب نفس و متابعت از هوای نفسانی میباشد .

اسلام در اول پیدایش دین سهل و ساده‌ای بوده است «و قد بدء الاسلام دیناً هیناً سمحاً،
 يعمل المسلم فيه لدنياه كأنه يعيش أبداً، و يعمل لآخرته كأنه يموت غداً» ظهور و پیدایش
 سلسله‌های مختلف و تشتت آراء و دراعی مختلف مسلمین را بجمعیت‌های مختلف تقسیم و اجانب را
 بر آنها مسلط نمود مسلمین از منظور واقعی بنیان‌گذار اسلام منحرف شدند .

۱ - دانشمند معاصر آقای شیخ محمد رضای آل مظفر که از فضلا و نویسندگان نامی این
 عصر است و در نجف اشرف سکونت دارد در مقدمه‌ی اسفار «چاپ جدید طهران ۱۳۷۸ هـ ق ص ۱۵»
 گوید: «بالغ فی تصویر آرائه باختلاف العبارات والتکرار، حسبما اوتی من مقدرة بیانیة،
 و حسبما یسهه موضوعه من أدائه بالالفاظ . و هو کاتب موهوب لعله لم نعهده له نظیراً فی عصره و فی
 غیر عصره من امثاله من الحكماء . و اذا کان استاذہ الجلیل السید الداماد یسمی امیر البیان،
 فان تلمیذه ناف علیه، و کان اکثر منه براءة و تمکناً من البیان السهل، و انما کان امتیاز
 السید باستعمال المجاز و الکنایات والالفاظ المتخیره و التسجیع و لاجله اعطی هذا اللقب
 «امیرالبیان» و تلمیذه فی نظری أحق به وأولی .»

۲ - صاحب ریحانة الادب مرحوم آقا میرزا محمد علی مدرس تبریزی است نگارنده
 آن مرحوم را در محضر مرحوم استاد اعظم آقا میرزا مهدی آشتیانی دیدم و در مدرسه سپه سالار
 قدیم حجره داشت مردی شریف و کریم النفس و دانشمند بود .

این اطلاع را مرحوم مدرس «قدّه» از موارد مختلف «الذریعه» تالیف علامه کبیر حضرت آقای حاج آقا بزرگ ادام الله تعالی ظله استفاده کرده است در این که شارح علامه از افاضل فضایل زمان خود بوده است شکی نیست و دارای مقام ارجمندی بوده و مرحوم حکیم مؤسس آقا علی مدرس زنوزی او را از اساتید خود شمرده است (۱) مرحوم عارف محقق آقا محمد رضای قمشه‌ای «قدّه» از محضر او استفاده نموده است (۲) حاج ملاجعفر از تلامذه آخوند نوری «ملاعلی» و او از تلامذه بیدآبادی «آقا محمد» و بیدآبادی شاگرد ملا اسماعیل خواجوئی و خواجوئی شاگرد ملا محمد صادق اردستانی و اوشاگرد ملا رجبه‌علی تبریزی و محقق لاهیجی و شیخ حسین تنکابنی و یا فیض می‌باشد و فیض و لاهیجی و تنکابنی از تلامذه‌ی بلاواسطه‌ی ملا صدرا هستند.

آخوند نوری در بین اساتید فن بیشتر از همه از طریقه‌ی ملا صدرا ترویج کرده است و در کلمات صدر المتألهین ماهرترین اساتید بشمار میرود و معروفست که از خود ملا صدرا در تحقیق کلمات صدر المتألهین و تدریس و القاء مطالب بشاگرد ماهرتر بوده است (۳) نگارنده حاشیه‌ی شارح را بر تعلیقه‌ی خفری بر شرح تجرید قوشچی ندیده‌ام و همچنین تعلیقه‌ی او را بر شرح تجرید قوشچی. بر حاشیه خفری ملا عبدالرزاق لاهیجی «صاحب شوارق» هم تعلیقات مفصلی نوشته است که بسیار تحقیقی و دقیق است.

نگارنده در تعلیقات و حواشی خود بر این کتاب بیشتر بتوضیح و تحقیق اصل رساله «المشاعر» پرداخته و مشکلات آن را شرح و توضیح داده‌ام چون این رساله مختصر و فشرده نوشته شده است از سایر مصنفات مصنف علامه «قدّه» مطالب زیادی را جهت توضیح و شرح

۱ - مرحوم آقا علی حکیم «مدرس» در رساله‌ی وجود رابطی «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۱۰۸» از او تعبیر به «فخر الحکماء المعاصرین المترقی بمدارج الحق والیقین استاذنا وسندنا الحاج ملا محمد جعفر اللاهیجی» نموده در این موضع از وجود رابطی مرحوم آقا علی مناقشه‌ای از شارح بر کلام صدر المتألهین نقل کرده ورد نموده است ما در تعلیقات بر این کتاب «ص ۱۲۳» در ذیل مناقشه‌ی شارح بر ملا صدرا کلام آقا علی را نقل نموده‌ایم.

۲ - از مرحوم فیلسوف اعظم و عارف کامل آقا محمد رضای قمشه‌ای نقل شده است که در اصفهان نزد حاج ملا محمد جعفر لنکرودی شروع بخواندن شرح فصوص نمودیم مرحوم لاهیجی اقتدار کامل بتدریس این کتاب نداشت تا آنکه بسراغ آقا سید رضی مازندرانی رفتیم و نزد او شروع بقرائت شرح فصوص نمودیم و او از اینکه ما درس او را بر درس حکیم لاهیجی ترجیح دادیم با حالت نگران بما گفت تدریس شرح فصوص کار قلندر است و حاج ملا محمد جعفر حکیم است نه قلندر.

۳ - آخوند ملا اسماعیل اصفهانی و ملا مصطفی قمشه‌ای و ملا عبدالله زنوزی و سید رضی مازندرانی و آخوند ملا آقای قزوینی جزء تلامذه‌ی او محسوب میشوند.

مطالب مشاعر نقل کرده‌ام . و برای تثبیت و تجلیل مطالب و نشان دادن اطلاعات وسیع‌تر و کامل‌تری بنقل کلمات متأخرین از حکما و عرفا پرداخته‌ام و برای آنکه برای شخص متتبع در حکمت کار را آسان کرده باشم در موارد زیادی با ذکر مورد ، ارجاع بسایر مصنفات ملاصدرا و سایر اعلام فن حکمت و معرفت داده‌ام .

هنگام نوشتن این تعلیقات بکلیه‌ی تالیفات صدرالمآلهین مراجعه و آنچه را که لازم بود بیان و تحقیق نموده‌ام و این کار برای کسانی که قصد تتبع در اطراف مطالب کتاب مشاعر داشته باشند جداً نافع خواهد بود مطالب این کتاب بیشتر مورد استفاده کسانی که اطلاعات نسبتاً کامل در فلسفه قدیم دارند و یا آنکه حوصله‌ی تحقیق و تتبع دارند قرار خواهد گرفت (۱) .

ناشران افکار صدرالمآلهین شاگردان بلاواسطه و مع‌الواسطه‌ی او بوده‌اند که در حوزه‌های اسلامی بتدریس اشتغال داشته‌اند . بعد از مرگ ملاصدرا شهر اصفهان دارالعلم بزرگ اسلامی مرکز تدریس علوم عقلی بوده و سالیان متمادی فضلاء و دانشمندان شیعه «علیهم الرحمة والرضوان» بتدریس کتب صدرالحکما اشتغال داشته‌اند (۲) . در این اواخر دانشمندانی از شهر اصفهان بطهران مسافرت کردند (۳) و کم‌کم

۱ - شارح علامه فقط بشرح کتاب پرداخته است و مطالب متن را توضیح کافی داده‌است از این شرح احاطه و تسلط کامل بر مباحث فلسفه معلوم و هویدا است علاوه بر تسلط بر حکمت نظری از عرفان و حکمت ذوقی نیز بهره‌ی کامل داشته است ولی متخصص درمطالب عرفانی نیست و حکیم محقق است در عصر خود بیشتر بتدریس اسفار و سایر مصنفات ملاصدرا می پرداخته لذا درس فصوص او از قرار گفته آقا محمد رضا قمشه‌ای چندان مطلوب واقع نشده بوده‌است.

۲ - شاگردان نامی ملاصدرا عبارتند از حکیم محقق ملا عبدالرزاق لاهیجی معروف بصاحب شوارق و حکیم الهی و عارف ربانی مرحوم ملا محسن فیض صاحب کتاب وافی و تفسیر و شیخ حسین تنکابنی و ملا محمد ایروانی و شاه ابو الولی شیرازی و قوام الدین احمد فرزند ملاصدرا و برخی دیگر از دانشمندان که چندان معروفیت ندارند . طبقه‌ی بعد از این بزرگان عبارتند از شیخ رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی و مولانا محمد صادق اردستانی . ملا محمد صادق اردستانی از محققان عالیمقام در علوم عقلی بوده‌است طبقه‌ی بعد از اینها که از مروجین طریقه‌ی ملاصدرا بوده‌اند و خدمات شایانی بعالم علم نموده و شاگردان زیادی تربیت نموده‌اند عبارتند از ملا اسماعیل خواجه‌ی و آقا محمد بیدآبادی و آخوند ملا علی نوری و ملا اسماعیل اصفهانی و سید رضی مازندرانی و آخوند ملا عبدالله زنوزی .

۳ - آخوند ملا عبدالله زنوزی بامر استاد خود بطهران مسافرت نموده و در آنجا حوزه‌ی تدریس فلسفه تشکیل داد یکی از شاگردان او آقا علی مدرس معروف بحکیم است که از استادان بزرگ و محققان عالیمقام بشمار میرود آقا علی غیر از درس پدرش بدرس ملا محمد جعفر لنکرودی*

طهران مرکز نشر علوم عقلی و کتائبهای فلسفی اسلامی گردید و در این اواخر گرمترین حوزه‌های تدریس علوم فلسفی و شعب فنون عقلی در طهران تشکیل میشده است.

بعد از تأسیس حوزه علمیه قم تدریس فلسفه کم‌کم در این شهر رواج پیدا نمود و اساتیدی از جاهای دیگر بقم مسافرت کردند (۱) و در این زمان حوزه مهم فلسفه در قم تشکیل میشود.

شهر مذهبی قم در این زمان مرکز دانشمندان بزرگ و مدرسین و فضلاء برجسته است. محصلین باذوق و محقق در این حوزه بزرگ اسلامی زیادند که مشغول فرا گرفتن علوم اسلامی میباشند عده‌ای از محصلین فعلی قم علاوه بر تحصیل فقه و اصول بفرآگرفتن معلوماتی که مدخلیت در تبلیغ احکام و معارف دینی دارد اشتغال دارند لذا در بین دانشمندان حوزه اشخاص جامع و بااطلاع و واجد شرایط تبلیغ معارف اسلامی زیاد به چشم میخورند روی همین جهت و جهات دیگر حوزه قم آینده درخشان‌تری دارد و هم اکنون مرکز مهم نشر معارف اسلامیت.

مدرس فعلی فلسفه در قم استاد محقق آقای حاج سید محمد حسین طباطبائی تبریزیست که سالیان متماد است در حوزه علمیه قم بتدریس فلسفه و اصول و تفسیر فقه اشتغال دارند آقای طباطبائی از دانشمندان جامع و محقق و عالقدر عالم تشیع میباشد مردی کامل و مفید و موفق و باخلوص است در علوم مختلفه استاد محققند شب و روز

* شارح مشاعر و آخوند ملا آقای قزوینی حاضر شده است.

از اساتیدی که از اصفهان بطهران آمده‌اند و حوزه تشکیل داده‌اند میتوان آقا علی حکیم و آقا محمد رضای قمشه‌ای و آقا میرزا ابوالحسن جلوه را اسم برد آقا محمد رضا در عرفان نیز بسیار راسخ و صاحب نظر بوده است آقا محمد رضا و آقا علی شاگردان زیادی تربیت کرده‌اند آقا میرزا هاشم اشکوری معروف به آقا میرزا هاشم رشتی صاحب حاشیه‌ی بر مصباح الانس و فصوص از شاگردان این دو میباشد.

آقا میرزا هاشم نیز از مدرسین بزرگ فلسفه بوده است که حوزه درسی گرم داشته است آقا میرزا مهدی آشتیانی و آقا میرزا محمد علی شاه آبادی و آقا میرزا احمد آشتیانی و جمعی دیگر از دانشمندان از شاگردان او بوده‌اند.

آقا میرزا حسن کرمانشاهی و آقا میرشهاب الدین نیریزی شیرازی و آقا میرزا محمود قمی از تلامذهای آقا علی و آقا محمد رضا بوده‌اند.

۱- حوزه قم را مرحوم آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری که از مراجع بزرگ تقلید و از محققان علمای امامیه بود تأسیس کرد و در زمان مرجعیت آیت الله حاج آقا حسین بروجردی «فقه» رونق کامل یافت و بعد از فوت آیت الله بروجردی بواسطه وجود مراجع بزرگ و مدرسین دانشمند و محقق از رونق نیفتاد و اکنون مرکز بزرگ علمی و نشر معارف اسلامیت.

خود را صرف تدریس و تحقیق و تالیف و مطالعه مینمایند کتب زیادی در رشته‌های مختلف تالیف نموده‌اند (۱).

میتوان ادعا کرد که مرکز تدریس فلسفه‌ی اسلامی در ایران حوزه‌های علمیه قدیم است که طلاب و محصلین مستعد آن باشوق و علاقه‌ی وافر کتب فلسفی را در محضر اساتید و علمای شیعی قرائت مینمایند و چون در انتخاب استاد آزادند هر استادی که بهتر تدریس نماید او را انتخاب کرده و مشغول تحصیل و تحقیق در رشته‌ای که انتخاب مینمایند میشوند اساتید فعلی فلسفه‌ی ملاصدرا همان طلاب و محصلین سابق حوزه‌ی اسلامی میباشند و اساتید محقق آینده نیز در فلسفه‌ی اسلامی طلاب علوم قدیمه‌اند.

* * *

متن این کتاب را آقای پرفسور هنری کربن استاد دانشگاه سربن فرانسه و رئیس انستیتوی ایران و فرانسه «قسمت ایران شناسی» بزبان فرانسه ترجمه نموده و با ترجمه‌ی فارسی و اصل متن عربی با انضمام مقدمه‌ای محققانه چاپ نموده است.

پرفسور کربن از مستشرقان دانشمند و محقق و متنبع و علاقمند بمعارف شرق است و بمبانی و اصول شیعه در عقاید (۲) و عقلیات علاقه‌ی وافری از خود نشان میدهد شرح اصول کافی آخوند ملاصدرا را در دانشگاه سربن تدریس مینماید هیچیک از دانشمندان غرب باندازه‌ی هنری کربن در ترویج فلسفه‌ی شیخ اشراق و ملاصدرا کوشا نبوده‌اند.

کربن مسائل فلسفی و عرفانی را خوب درک میکند و ذوق سرشاری در فهم فلسفه‌ی شرق دارد حکمت‌الاشراق را چاپ و منتشر کرده است و روی کلمات شیخ‌الاشراق و شارحان کلمات او و حواشی صدرالمتهالین بر حکمت‌الاشراق و شرح آن زیاد کار کرده

۱ - تفسیر المیزان از تألیفات گرانبهای آن جناب است نگارنده سالیان متمادی بدرسه‌های فلسفه و تفسیر و اصول معظم له حاضر شده‌ام الهیات اسفار و الهیات شفا را با امور عامه اسفراز محضر آن استاد دانشمند استفاده نموده‌ام.

۲ - مبانی اعتقادی شیعه مطابق باموازین و قوانین عقلیست و بر عقاید سایر ملل اسلامی برتری و ترجیح دارد عقاید شیعه مأخوذ از ائمه‌ی طاهرين عليهم السلام است که بشهادت قرآن کریم و اخبار و ارده‌ی از پیغمبر اسلام از خطا محفوظند اگرهم خرافاتی در کتب کلامی شیعه پیدا شود از کتب کلامیه و مجادلات اهل جدل أخذ شده است سایر فرق اسلامی در عقاید و مبانی مخصوص بمبدء و معاد و افعال عباد معتقد بعقاید ردی و باطل و آراء سخیفه بوده‌اند مثل قول بجزبر و تفویض و زیادتى صفات بر ذات و نفی صفات از ذات حق و قول به نیابت و اعتقاد بتجسم و غیر اینها از عقاید فاسده که کتب کلامی اشاعره و معتزله مملو از این قبیل مجازفات و اغلاط است که از اعراض از طریقه‌ی حق‌ه‌ی اهل عصمت و طهارت گریبان گیر متکلمان و علمای اهل سنت شده است و اصولاً مذهب و طریقه‌ی دینی آنها «اصولاً و فروعاً» طی قرون متمادی دست خوش حکومت‌های مستبد و جبار بوده است.

است وزحمات قابل توجهی در نشر افکار حکما و عرفای اسلامی متحمل شده است آقای کربن از این جهت شایسته‌ی همه گونه تقدیرند .

مادر تصحیح این کتاب المشاعر ازدو نسخه شرح مشاعر: نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه طهران از کتب اهدائی آقای مشکوة استاد دانشگاه و نسخه‌ی آستان قدس که عکس هر دو نسخه در مقدمه چاپ شده است استفاده کرده‌ایم و در تصحیح متن «المشاعر» از سه نسخه: یک نسخه چاپی که در طهران در سنه‌ی ۱۳۱۳ هـ ق با انضمام عرشیه بچاپ سنگی رسیده است و دو نسخه خطی استفاده کرده‌ایم و چون هیچ یک از نسخ بر دیگری ترجیح نداشت و علاوه بر این در این قبیل از کتابها نسخه بدل و اختلاف نسخ کم است کتاب را باهمه‌ی نسخه‌ها مقابله کردیم و هیچ یک از نسخ را اصل قرار ندادیم و حتی المقدور سعی نمودیم که کتاب نسبتاً کم غلط چاپ شود .

از استاد علامه و دانشمند ارجمند و علم پرور جناب آقای دکتر علی اکبر فیاض که همواره مشوق و راهنمای این جانب هستند کمال تشکر و امتنان را دارم و توفیق معظم له را از خدا خواستارم و همچنین از دانشمند معظم جناب آقای دکتر گلشن استاد و معاون دانشکده‌ی معقول و منقول طهران که نسخه‌ای از این کتاب در اختیار این جانب قرار دادند سپاس گزارم و از دوست دانشمند جناب آقای دکتر سید حسین نصر که همیشه مشوق حقیر بوده‌اند کمال تشکر را دارم .

الحمد لله أولاً و آخرأ وله الشکر دائماً و صلی الله علی سیدنا محمد «ص»
و آله الطاهرین

سیدالبدین اسدالله

مشهد مقدس رضوی «ع» } پنجم محرم الحرام ۱۳۸۳
هشتم خردادماه ۱۳۴۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحكمة الدريכה لانه دانه فطر صفة وعلقت الصفات فحدثت لها قوتها سجا لنسب حقيقة الاحد
والواحد صفاته مبدع العقول بعزته ومخرج الاشياء بكماله المحبوب بان يخلق لا دانه فطر
ان يضبط العقول والافهام بحجب بغير حجاب محجب وبستر بغير ستر مسنور وهو العزيز كور
بالقهر مشهور والصلاة على عليه المجور الرسول المنذو والنبز المبشر الخاتم لما سبق والفاخر لما
اتفق والمعلن الخفي بالخي الابن الامامون والحازن علم المحوّن منظر الذات والظاهر فيه
الصفات البرزخ الجامع بين الوجوب والامكان والحمد المشترك بين القدم والحدث
المجتمعي ثم الخلائق والمعالم شرح الخلائق المبعوث ليم مكارم الاحلاق وآية العظمة في الآفاق
والسلام على مخرج عن الاكوان وظلال الخدائن سببه الكونين وسنكل الثقلين نور الاله الجاه
في العالمين الظاهر في الثنائين اية الحسين قاسم الجنة والنار وعلى عترته الاطهار ما يدور الفلك
الدوار ما به يقول الفقير الفاضل محمد جعفر بن محمد صادق الامير المجدل فان الزمان لما
اذباله وكادت ترتفع بانكف الخفي اسبابه وازدهم اكثر اهل دهرنا على الجهالة وبصدوقه
اعداء الما جمل سعي في تحريب حق المعرفة سمو الحكم المستحقة بالكتاب والسنة باضلاله خركا
لكل انهم ان يسير بالمرءة كما قيل بالفارسية شكرت نعمت افزون كنه كبرت اركعت
كنه ورجوا رحم الله ان يتم نوره اقبل على جميعه من اصحاب الخلة والصفاء وارباب الذوق
الوافي سلاك ملك التحقيق المؤيدين بالنوفيق كثر الاله امثالهم ان اشرح لهم رب المشرق
المتنوب الى بحر الزاخرة والنور الباهر الشيع الكامل والعالم العادل المرتفع بدرج اليقين
الماء والدين ونس الله روحه وكثر غم غده فتوحه فابسر الله لهم فهم ما هو الخفي والاصواب بعضها
بانه الوهاب فخطب بالان ابن بده الرسالة ماسم اخاره الله وصطفى من حجاب قدس الارباب
التراب فغرض عنده في الاماريات عالم العاود وكان هو موقفا بشراشرة ظاهره او باطن

البسم غرض عليه حطام عالم الشفا وكان مبدءا باطلا وان كان مقبلا ظاهرا الصلاح على كل شيء
 مصدرا من النقصان فلا علمت ان هذه الاحوال في هذه الزمان مخصوصا بواقف اسرار الالهوت
 وعاجز معارج النسوت صاحب فنا الفناء وما حسب لوا البقاء من مراحل الجبروت
 محي ورمز انزال الملكوت العالم العاقل والحجر الكمال مروج الشريعة لكل النظرية الحقايق
 بزر افاق سر وادام ظلال العالما درج اسرار الشرف فيها تزيينا لها ولينها قبل ان تشرع في المصنوع
 تعريف الحكمة واقف مما وبيان افاقها اصولا وفروعها فاديتها وموضعا اجمالا للثبات
 الان في غاية الجمل كاد لها محروما غرق فوابدا ويجب على صاحبها اجمالا في علم ان الحكمة هي العلم
 بحقايق الاشياء مما هي عليه بقدر الطافة البشرية وهي تنقسم اولها باعتبار الطريق والمسلك بالحكمة
 المثالية والرواق والاشراق لان طريق معرفه العقل بالاشياء انما نظر فكر او كشف الالهوت لها
 فببره الاول هو الحكمة المثالية ورسوم صاحبها المشرب الاستدلال وهو علم يدور على العلوم المرتبوة
 المحمودية وهو اذن مراتب العلم والحكمة لان النظر والفكر لا يبلغ الا الى افاق الوارد المعبر الذي
 يولد من القلب المعنوي فكان صاحبها فرع باب الغيب بفيض عليه المطلوب فلا يتكشف
 المظهر عليه بما يبل يظهر منه در نور اليقين علما والثاني هو الحكمة الرواق وهو علم يدور على الهداية
 ثم التوجه حسن توفيقه ونفع التعلل وجه صاحبها روزه من رواق الملكوت وهذا اوسط مراتب
 العلم والحكمة لانها تنمذرا احجاب التمتع كما شبه الريقة قوله نعم ان في ذلك لكم فائدة ان قلب او الغرض
 التمتع وهو شبهه يظهر منه در نور اليقين علما ثم غيب لاحقا والثالث هو الحكمة الاشراق وهو علم
 على الغنم بالبرهان والالهام منه وبه قصا جبره صير الاشياء باشراف نور الوجود على قلبه فظهر جميع ما في الضوء
 الالهي في هذه الثلاثة الان بانه له فئات رتبها لاحاطة والجمع بهذا الوجود ففتح الربنا جميع الحكمة
 فظهر حاله وجا الغنم على مراتب العلم والحكمة و يظهر منه در نور اليقين علما ثم غيب ثم حقايق حقايق
 الالهوتية التي قبل عنها ليسر واعداد ان فريته وسيرته الحكمة الرواق بالعلم الى قبل والكشف والحكمة الاشراق
 بالعلم النعيمي والالهام والعلم النعيمي ببر الحكمة البيرانية المصطفوية كقوله صبي الزهراء وآلها

ونام الذی یطفت وقلعت واثرت وحصن اجسام مرتبة فصار مستعدة لاد
 الكمال ورجوعها الى حق المفعول على قدر الى من الالطافه ولها مراتب فاقول مرتبة التعبد
 من الغاصر والاركان يكون الجاد ثم تعبدل آخر يحصل من صفوة النبات ثم الحيوان ثم الانسان
 واذ استكمل امره كان نفسه بالعلم والعقل شبه العقل وبلغ الى درجه العقل الفعول ومبهم
 قاب قوسين لانه نزل منه وصعد اليه نفوسين فيه وقف ارفع فيض
 صعود في مقابل النزول امر حور العقل ووقف لهم

الدائرة وان كان فوق كل در علم عليم وبعد

مرتبتين اليقين وحى اليقين مراتب

كثيرة لا يقف الا احد وهو العز الحكيم

فت الكتاب بعون الملك

الوهاب في يوم جمعة

تاسع عشر شهر

جمادى الاولى

سنة ١٢٨٥

م م م

م م م

م م م

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُهُ

الحمد (۱) لله الذی تجلّی لذاته بذاته فظهر صفاته و تلطمت الصفات
فحدث فعاله فجعلها سحاباً لشمس حقیقته، الاحد بذاته والواحد بصفاته - مبدع

۱- **حمد باصلاح** اهل عرفان عبارتست از اظهار کمالات محمود و ابراز اتصاف و بنوعوت
جمال و صفات کمال. حمد بنا بر تجلیات و ظهورات و تعینات حقیقت وجود «مقام حق» دارای
مراتبی است، مرتبه اعلای حمد عبارت است از حمد حق ذات خود را باعتبار ظهور ذات از برای
ذات و علم ذات بذات. حق در این مرتبه شهود مینماید ذات خود را در حالتی که مستغرق
در جمیع کمالات و صفات و محیط بجمیع فضائل و نعوت است این مرتبه اصل و مبدء
و منبع جمیع تعینات است حمد حق ذات خود را در این مقام جامع همه می محمد است و همه ی
محمد مستغرق در این مرتبه می باشند حق در این مشهد همه ی حقایق را شهود مینماید ولی
شهود المفصل مجملاً، عالم بهمه ی حقایق وجودی است بعین علم بذات، **حمد حق** در این
مرتبه عبارت از اظهار کمالات خود بر خود است .

دی عشق نشان بی نشانی میگفت	اسرار کمال جاودانی میگفت
اوصاف جمال خویشتن بی من و تو	با خود بزبان بی زبانی میگفت

==

شهود کمال ذاتی اطلاق در مقام احدیت سبب شهود کمال دیگری است که از آن
در لسان عرفاء بکمال اسمائی تعبیر شده است از مشاهده ی این کمال رقیقه ی عشقیه ای بین
کمال ذاتی اطلاق و کمال اسمائی (مستجن و مندمج در احدیت) حاصل گردید که
موجب تجلی حق در مقام واحدیت گردید این مرتبه عبارت است از مقام ظهور ذات برای
ذات با شهود اتصاف ذات بجمیع اسماء حسنی و صفات علیا حق بنحو تفصیل همه کثرات را
در این مقام شهود مینماید «شهود المجمال مفصلاً»

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

حمد حق در این مرتبه عبارتست از اظهار کمالات و صفات خویش بنحو تفصیل
و اظهار ماهیات و اعیان ثابته و شهود آن حقایق در مقام واحدیت بنحویست و تمیز حقایق
از یکدیگر. منشأ ظهور اعیان ثابته «مستجن در غیب هویت وجود» فیض اقدس است. *

العقول بقدرته ومخترع الاشياء بحكمته ، المحجوب ان تبلغه الاوهام، المستور ان تضبطه العقول والافهام ، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، وهو

*مرتبه ثالث عبارت است از تجلی حق بصور اعیان درموطن خلق علت این تجلی طلب ناشی از تجلی حبیب و طلب استعدادی اعیان و ماهیات کونیه است این دو طلب علت تجلی حق بفیض مقدس است که از آن بتجلی ایجاد و رحمت عامه و فیض مقدس و رحمت عامه امتنانیه و جوبیه و رحمت واسعه و حق مخلوق به و مشیت ساریه تعبیر شده است کما اینکه از مقام احدیت بتعین ثانی و مقام قاب قوسین و حقیقت محمدیه (ص) و برزخیت ثانیه و از مقام احدیت بمرتبه تعین اول و مقام جمع الجمع و برزخ البرازخ و حقیقه الحقایق و حقیقت محمدیه و افق اعلی و مقام او ادنی تعبیر نموده اند .

مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی حقیقت حق تعالی را باظهار کمالات ذات و صفات و افعال حمد مینمایند.

خوبان که فریب عقل و جانند همه	در عشق تو شهره جهانند همه
هر چند بحسن دانستند همه	او صاف شمایل تو خوانند همه

نزد عقل مضاعف و فکر مستنیر و ذوق تام جمیع مراتب وجود هم حامد و هم محمودند چون اصل وجود واحد است بوحده حق اطلاقیه که دارای مقام قبض و بسط و اجمال و تفصیل است وجود با آنکه واحد شخصیت باعتباری ظاهر و باعتباری مظهر است و هو الظاهر والمظهر ،

در چشم عیان شاهد و مشهود توئی	در قبله جان ساجد و مسجود توئی
بی نام و نشان قاصد و مقصود توئی	بی گوش و زبان حامد و محمود توئی

و هو الحامد والمحمود جمعاً و تفصیلاً و ظاهراً و باطناً و غیباً و شهادة ،

لقد كنت دهرأ قبل أن يكشف الغطاء	أخالك انی ذا کر لك شاكر
فلما أضاء الليل أصبحت شاهداً	بألك مذکور و ذکر و ذاكر

اشرف مراتب حمد - حمد حقست ذات خویش را در مرتبه جمع و تفصیل بعد از این مرتبه حمد حقیقت محمدیه (ص) باعتبار بطون و ظهور و جمع و تفصیل است بعد حمد عقل اول تا انتهای قوس نزول- وجود هر چه کامل تر باشد حمد آن تمامتر و شریفتر خواهد بود .

«بیان موضوع له اسم الله»

در این که موضوع له اسم الله، چیست اختلاف است بعضی از کمل الله را موضوع از برای ذات مطلق عاری از جمیع قیود دانسته اند یعنی مقام لا بشرط وجود (لا بشرط مقسمی عاری از قید لا بشرطیت) یعنی حقیقت وجود «من حیث هی هی» بدون تقید باطلاق و تقیید . *

بالعزم مذکور و بالفخر مشهور - **والصلوة** علی نبیه المحبور الرسول المذنب والنبی المبشر -
 الخاتم لما سبق والفتاح لما انطلق والمعلن الحق بالحق، الامین المأمون والخازن
 علم المخزون مظهر الذات والظاهر فيه الصفات البرزخ الجامع بین الوجوب والامکان (۱)
 والحد المشترك بین القدم والحدثان - المجتبی من الخلاق والمعتام لشرح الحقایق
 المبعوث لیتهم مکارم الاخلاق، وآیه الله العظیم فی الافاق، والسلام علی من شرح عنه
 الا کو ان وظهر له الحدثان، سیّد الکوینین ومستکمل الثقلین، نور الله الباهر فی العالمین
 الظاهر فی النشأتین أبی الحسنین قاسم الجنة والنار وعلی عمرته الاطهار ما یدور الفلك الدوار
اما بعد فیقول الفقیر الفانی **محمد جعفر بن محمد** الصادق اللاهیجانی فان
 الزمان لمّا تقاصرت ازیاله وکادت ترتفع بانکشاف الحق أسباله وازدحم أكثر أهل
 دهرنا علی الجهالة و بمصدوقة الناس اعداء لما جهل، سعی فی تخریب حق المعرفة
 وسمّوا الحکمة المستحسنة بالکتاب والسنة بالضلالة حتی کاد - لکفرانهم ان یستتر
 بالمرّة کما قیل بالفارسیّة .

شکر نعمت نعمت افزون کند کفر، نعمت از کفت بیرون کند

* حق آنستکه اسم الله وضع شده است از برای ذات وجود با اعتبارات صاف آن بنعوت
 جمال و صفات کمال برای آنکه حقیقت وجود بدون اعتبار تعین و لحاظ اسمی و رسمی
 مقام ذاتست در آن مرتبه اسم و رسم و تعین اعتبار نمیشود لذا از مقام ذات تعبیر
 بغیب الغیوب و مقام لا اسم له و لا رسم له و غیب مطلق و عنقاء مغرب نموده اند بلکه مقام
 ذات و حقیقت لا بشرط وجود ماحی جمیع تعینات است .

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آنقدر هست که بانگ جرسی میآید
 بنا بر آنچه که ذکر شد لفظ - الله وضع شده است از برای ذات باعتبار اتصاف آن
 حقیقت بجمیع اسماء حسنی و صفات علیا و سیّاتی زیاده تحقیق لهذا انشاء الله تعالی
 شأنه العزیز ،

ما در فرق بین مقام احدیت و واحدیت و کیفیت تجلی حق در این دو موطن
 تجلی ذات از برای ذات و نحوه ظهور صفات از تجلی ذات و چگونه پیدایش افعال
 کیفیت تجلی ذات را بیان کردیم .

۱ - ما در بیان کیفیت برزخیت حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله بین وجوب
 و امکان این معنا را بیان خواهیم نمود.

ونرجو من الله ان يتم نوره . اقبل على جماعة من اصحاب الخلعة والصفاء و
ارباب الذوق والوفاء ، سلاك مسالك التحقيق المؤيدين بالتوفيق ، كثر الله امثالهم أن
أشرح لهم رسالة المشاعر المنسوب إلى البحر الزاخر والنور الباهر الشيخ الكامل والعالم
العامل المرتقى بمدارج اليقين صدر الملة والدين **قدس الله** روحه و كثر من عنده
فتوحه (١) مما يسر الله لى من فهم ما هو الحق والصواب معتصماً بالله الوهاب (٢) و
لنبء قبل أن نشرع فى المقصود بتعريف الحكمة وانقسامها وبيان أقسامها اصولاً
وفروعاً وفائدتها وموضوعها إجمالاً لئلا يكون الانسان لغاية الجهل كارهاً لها ومحروماً
عن فوائدها وليحيط على مسائلها إجمالاً

فأعلم أن الحكمة هي العلم بتحقيق الاشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية
وهي تنقسم أولاً باعتبار الطريق والمسلک بالحكمة المشاء والرواق والاشراق لان
طريق معرفة العقل بالاشياء اما نظر فکرى أو كشف الهى أو الهام غيبى والاول هو
الحكمة المشاء ورسوم صاحبها المشى بالاستدلال وهو علم يدور على العلوم الرسومية
الجمهورية وهو أدنى مراتب العلم والحكمة لان النظر الفکر لا يبلغ إلا إلى افق الوادى
المقدس الذى هو أرض القلب المعنوى فكان صاحبها قرع باب الغيب ليفيض عليه

١ - فيوضه (آق)

٢ - در نسخه موجود در کتبخانه مرکزی دانشگاه طهران اهدائى آقاى سيد محمد
مشکوة اين عبارت موجود است « فخطر ببالى أن ازين هذه الرسالة باسم من اختاره الله
و اصطفى من جناب قدس الازلى السرمدى فعرض عليه فى بدوال امر طبيبات عالم العلوى
و كان هو قبلاً بشر اشره ظاهراً و باطناً اليه ثم عرض عليه حطام عالم السفلى و كان
هو مدبراً باطناً و ان كان مقبلاً ظاهراً لصالح الخلق لتكون به مصوناً من النقصان فلما
علمت أن هذه الاحوال فى هذه الزمان مخصوصاً بواقف أسرار اللاهوت وعارج معارج
الناسوت ، صاحب فناء الفناء و ناصب لواء البقاء ، مسافر مراحل الجبروت ومجاور
منازل الملكوت ، العالم العامل و البحر الكامل ، مروج الشريعة ، مكمل الطريقة ،
الحاج ميرزا آقاسى دام ظلّه العالى فادرج اسمه الشريف فيها تزييناً لها و لنبدء قبل
ان نشرع الخ » اين عبارت در بیشتر از نسخ موجود نيست .

المطلوب فلا ینکشف المطلوب علیه عیاناً بل ینظر منه درّی نور الیقین علماً **والثانی** هو الحکمة الرواق وهو علم یدور علی الهدایة من الله وحسن توفیقه و یفتح الله علی وجه صاحبه روزنة من رواق الملكوت وهذا أوسط مراتب العلم والحکمة ، لانها من وراء حجاب السمع كما اشیر الیه فی قوله تعالی (۱) : «إن فی ذلك لذكری لمن کان له قلب أو ألقى السمع وهو شهید» و ینظر منه درّی نور الیقین علماً ثم عیناً **لاحقاً والثالث** هو الحکمة الاشراق وهو علم یدور علی الفهم بالله تعالی والالهام منه وبه فصاحبه ینبصر الاشیاء باشراق نور الوجود علی قلبه فظهر جمیع مافی الصور الالهیة فی هذه النشأة الانسانیة له ففازت برتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود- فیفتح ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه وهذا القسم أعلى مراتب العلم والحکمة و ینظر منه (۲) درّی نور الیقین علماً ثم عیناً ثم حقاً ثم حقیقة الحقیقة الی غایة التی قبل

۱- سورة ق آیه ۳۶

۲ - احاطه بمعارف الهیه و علم تام بحقائق اشیاء در نهایت غموض است علم بمسائل فلسفه خصوصاً مباحث ربوبیات و معرفت اسماء و صفات حق بحسب عقل نظری و عروج فکری از محالات است و آنچه که بواسطه عقل حاصل میشود عبارت است از ادراک مفاهیمی که حکایت ناقص و مبهم و غیر تام از واقعیات مینماید علم بمفاهیم مثار کثرت و منشأ غیریت وجدانیست معرفت تام حاصل نمیشود مگر بعلم شهودی و معرفت حضوری، علم شهودی و اشراقی منشأ وحدت و باعث نفی جدائی و بینونت است- درجه اعلاى علم بسبب اتحاد عالم و معلوم حاصل میگردد ؛ چون سبب و علت جهل و مانع از کمال ادراک و شهود همان غیریت وجدانی عالم از معلوم میباشد هرچه اتحاد شدید تر و تام تر باشد علم کامل تر است کمال علم حق باشیاء ناشی از اظهار حقایق از غیب ذات است که از آن تعبیر بکمال استجلاء مینمایند و استهلاك اشیاء بواسطه ظهور وحدت در آن ها و مغلرب شدن کثرات از ظهور حکم وحدت، پس معرفت تامه بحقایق اشیاء حاصل نمیشود مگر بعد از فنای (۱) سالک در حق و استهلاك وجود مجازی تحت سطوات انوار حق - کمال از اهل تحقیق بواسطه عروج معنوی و فناء در واحدیت و احدیت همه حقایق را در حضرت علمیه شهود مینمایند و از جمله حقائق حقیقت حق است که بدون واسطه بقدر استعداد عارف واصل، مشهود میشود -- و حق را بلا واسطه بصریح ذات شهود مینماید و حق بصریح ذات در او تجلی مینماید. «أبیت عند ربی یطعمنی ویسقینی»

عنها «لیس وراء عباد ان قریة» (۱) و یسمى حکمة الرواق بالعلم التأویل والكشف و حکمة الاشراق بالعلم التفهیم و الالهام والعلم التفهیم یسمى بالحکمة الیثریة

۱ - صدر المألهین در المظاهر الالهیه (چاپ مشهد ص ۵) فرموده است: «معرفت حق تعالی سه مرتبه دارد - معرفت ذات حق و شناسائی صفات ربانی - و معرفت افعال حق تعالی - چون حقیقت واجب و هویت مبدء وجود بسیط و از حیث شدت نورانیت و ظهور غیر متناهیست و حقیقت او عین تشخیص و تعین است شبه و مثل و ضد و حد ندارد قوه عقلی - اجز است از ادراک اشعه نور روی حق - ممکن نیست وصول بمعرفت حق مگر بواسطه فناء سالک در حق و لذا تفکر در ذات حق منتهی است « من تفکر فی ذات الله ألحد ومن تفکر فی صفاته أرشد »

اما شناختن صفات حق در غموض بدرجه معرفت ذات نمی باشد چون صفات مفاهیم عقلیه ای هستند که مشترک بین موجودات میباشد با این فرق که مصداق صفات در حق تعالی ذات او و در ممکنات زاید بر ذات است .

در معرفت بعضی از صفات غموض شدید است نظیر کلام و سمع و بصر و استواء بر عرش و ابتلاء و ماکرت .

اما معرفت افعال حق در یائست که میتوان در آن شناوری نمود و از آنها بحق استدلال کرد و لیکن باعتبار عقل نظری ادراک کامل افعال حاصل نمیشود چون افعال مرتبط بصفات و صفات مرتبط بذات اند ،

نگارنده در حواشی بر المظاهر الالهیه برای توضیح مطلب صدر الحکماء قدس الله سره چنین نوشته است: جمیع محققان از عرفاء و حکماء رضوان الله علیهم أجمعین اتفاق دارند که ادراک ذات بنحو اکتناه امکان ندارد چون وجود صرف واجب محیط بهمه حقایق است و ادراک تمام و اکتناه واقعی فرع بر احاطه ی بر معلوم است و حق تعالی حد وجودی ندارد از این جهت محیط بر همه است بلکه حقیقت خداوندی در مقام ذات که از آن بمقام لاسم له و لارسم له و کنز مخفی و عنقاء مغرب تعبیر شده است از هر تعینی عاریست و بهیچ نحو از انحاء علم چه حضوری و چه حصولی ادراک نمیشود « والوجود اذا کان تعینه و تشخصه بنفس ذاته مع انه شاهد علی کل شیء وأظهر من کل ظاهر و به یعرف کل مجهول ، لا یمكن ادراک لغایة ظهوره و کمال نوره وسعته »

اما ادراک حق بوجه «نه بنحو احاطه و سلطه» بعلم حصولی و حضوری ممکن الحصول است ادراک حق به علم حصولی آنستکه انسان از مشاهدة معالیل امکانی و استدلال از ممکنات صورت علمیه ای کسب نماید که حکایت از حق نماید . *

المصطفویة - کقولہ صلی اللہ علیہ وآلہ : «أنا دار الحکمة وعلی بابها - ألاماشر طلابها فأتوا البيوت من أبوابها»

اعلموا اخوانی ان بانسراح الصدر یحصل علم التأویل والكشف کقولہ ﷺ

* ادراك حق بعلم حضوری از برای هر موجودی ثابت است چون وجود واجبی مبدء ظهور همه‌ی ممکنات وسبب وجود همه‌ی اشیاء و مقوم جمیع کائنات است وبحسب فعل وتشأن ساری در همه اشیاست چون ظهور همه اشیاء باوست پس ظاهرتر از هر چیزی است .
همه عالم ز نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آن خورشید تابان ز نور شمع جوید در بیابان

هر موجود امکانی اول حق را ادراك مینماید و از ادراك حق علم بذات خود پیدا مینماید این مسأله از غوامض مسائل حکمیه است (۱)

صدرالدین قونوی در تفسیر غایتحه (۲) گفته است: « ولا خلاف فی استحالة معرفة ذاته تعالی من حیث حقیقتها لا باعتبار اسم او حکم او نسبة أو مرتبة والتحقیق الا تم أفاد انه متى شم أحد من معرفتها رائحة ذلك بعد فناء رسمه و انحاء حکمه و تعینه واسمه و استهلاکه تحت سطوات أنوار الحق و سبحات وجهه الکریم ،

اما معرفت صفات حق تعالی تعقل صفات حق در عرصه فکر انسانی از حیث اطلاق حقیقی محال است چون وجود در مقام احدیت عین علم و قدرت و سایر کمالات است در این مقام همه عناوین و اوصاف مستهلکند .

معرفت افعال حق تعالی از طریق علم حصولی بوجه ممکن است چون مدرك در علم حصولی مفاهیمی میباشد که حکایت از خارج مینمایند و معرفت بنحوا کتناه حاصل نمیشود مگر با دراك وجود خاص از طریق شهود حضوری و اتصال و اتحاد با علت وجودات خاصه « ذوات الاسباب لا تعرف الاسباب بها ،

کسانی که مورد عنایت ازلی واقع شده اند و داخل حریم شهود گردیده اند مبدء وجود را مشاهده نموده و از شهود ذات شهود اسماء و صفات برایشان حاصل میشود و از شهود اسماء و صفات که بمنزله‌ی ریشه و اصل است نسبت بآثار حق - افعال را مشاهده مینمایند - و حق را شاهد و دلیل بر هر چیزی قرار میدهند .

۱ - رجوع شود بآغاز اربعه جلد اول چاپ سنگی طهران ص ۲۵ و ۲۶ و ۲۷
مبحث عاقل و معقول ص ۲۹۹ و ۳۰۰ فصل ۱۹۵ « ان العلم بذی المبدء لا یحصل الا من العلم بمبدء الخ » « ان علمنا بنفوسنا لماکان عین وجود نفوسنا الخ »

مشيراً إلى صدره الذى ضربه بيده : « ان ههنا لعلوماً جمّة لو وجدت حاملها » و بالنكت فى القلب يحصل الاشراق والافهام والالهام واشير الى الثلاثة جميعاً فى قوله تعالى : « ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » والا خير هو الحكمة المشاء ، وثانياً إلى عملى ونظرى فالعملى ثلاثة أقسام علم الاخلاق وعلم المنزل وعلم السياسة وفايدة العملية مطلقاً تحصيل الخير وموضوعها النفس الانسانية والحكمة النظرية ينقسم الى اصول وفروع اما الاصلى فهو ما يبحث فيه عن قسم من موضوع ذلك العلم من الحيثية المعتبرة فى موضوعه - كعلم الحيوان مثلاً فانه من اصول الطبيعى أو يبحث فيه عن قسم من أقسام موضوعه الذى هو الجسم الطبيعى من حيث أنه ذو طبيعة **والفرعى** ما يبحث فيه عن قسم من موضوعه من حيثية اخرى فانه يبحث فيه عن أحوال بدن الانسان الذى هو قسم من موضوع الجسم الطبيعى من حيث الصحة والمرض فهو من فروع العلم الطبيعى وقد حصر الاقدمون الحكمة النظرية فى المنطق والطبيعى والرياضى والالهى وفايدها إستكمال قوة النظرية من النفس بادراك الحق فى ساير الاشياء حتى تصير النفس الانسانية كأنها مرآت محاذية للموجودات ينطبع فيها صور حقايقها ويستعد بذلك للسعادة القصوى الاخرية والوصول إلى اللذات الباقية الابدية .

ولما كان مانحن بصدده أن اشرحه فى علم الالهى ذكرنا اصولها وفروعها و موضوعها وتر كنا البواقى خوفاً للاطباب .

العلم الالهى اصوله خمسة **الاول** يسمى بالعلم الكلى ويبحث فيه عن الامور العامة مثل الوجود والعلة والمعلول **الثانى** ما يبحث فيه عن مبادئ العلوم الموضوعة تحته **الثالث** اثبات العلة الاولى و وحدانيته وما يليق بجلاله عز شأنه **الرابع** اثبات الجواهر الروحانية وكيفية ارتباط امور الارضية بالقوى الفعالة السماوية **الخامس** كيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدء الاول عزو علا وفروعه علم النبوة والامامة وأحوال المعاد والصواب والعقاب والسعادة الروحانية وكيفية صيرورة المعقول محسوسة حتى يرى النبى «ص» الملك وتعريف الالهامات والروح الامين و علم القيامة

و موضوعه الوجود المطلق (۱) من حیث هو هو و أنا اشرح ههنا ما ذکره المصنف مما هو کثیر الجدوی بطور الخلط والمزج بعون الله وحسن توفيقه **واقول** - لاحول ولا قوة الا بالله العلی العظیم .

۱- برای فلسفه و علم اعلی تعاریف زیادی کرده اند ، بعضی فرموده اند : «الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» برخی گفته اند : فلسفه عبارت است از علم با احوال اعیان موجودات خارجیه بقدر الطاقة البشريه ، برخی دیگر فرموده اند: «ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها والحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لاخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الانسانی ، و ان شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية لتحصيل التشبه بالباری»

چون نظر فیلسوف بحث از همه موجوداتست «از مبدا المبادئ تا آخرین سیر نزولی وجود که هیولای اولی باشد» ناچار موضوع علم خود را باید موجود مطلق قرار دهد و احوالی را که طاری بر موجود مطلق میشود و از عوارض ذاتیه موجود مطلق است ، از مسائل این علم قرار میدهد لذا فرموده اند احوالی که عارض میشود بر موجود مطلق از مسائل این علم محسوب میشود ، بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چون موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیات منتزع از حدود وجوداتند موضوع این علم حقیقت وجود بما هو وجود است ، و مراد از وجود هم مصداق وجود است نه مفهوم وجود ، برای آنکه در این علم بحث میشود از وجوب ذاتی و وحدت حقیقت وجود و مباحث علت و معلول و هکذا ، بی شک اینها از عوارض خارجیهی وجودند و بحث از مفهوم بدون آنکه عبره و مرآت از برای حقیقت خارجیه باشد شأن حکیم و فیلسوف نمیباشد ، و اگر مفهوم عبره از برای خارج باشد موضوع و مورد حکم همان خارجست نه مفهوم و عنوان- بحث از ماهیات هم باعتبار آنستکه ماهیات از تعینات اصل حقیقت وجود می باشند عوارض و احوالی که طاری میشوند بر حقیقت خارجیهی وجود و از شئون ذاتیه وجودند از مسائل این علم بشمار میروند ، اگر حقیقت وجود را « بنا بر قول فهلویون» صاحب مراتب متکثره طولیه و عرضیه بدانیم اتصاف این حقیقت بوجوب و امکان از مسائل این علم میباشد ، و اگر وجود را واحد شخصی و تشکیک را در مظاهر وجود دانستیم نه در مراتب موضوع این علم حقیقت حق است باعتبار اتصاف آن حقیقت بنعوت ازلیه و صفات سرمدیه ، مسائل علم عبارت است از کیفیت صدور کثرات از حق تعالی در قوس نزول ، و رجوع کثرات بحق تعالی در قوس صعود ، و بیان اسماء الهیه و اینکه هر اسمی اقتضاء مظهر را دارد و هر مظهری از ظهورات اسمی یا اسمائی میباشد . *

الفاتحة

فی تحقیق مفهوم الوجود و احکامه و اثبات حقیقته و احواله و فیه مشاعر
ای فی تحصیل اصل مفهوم الوجود و احکامه تصور و اثبات حقیقته اى التصدیق
بان له حقیقه و احوالا فی نفس الامر بمقتضى البرهان

*موضوع هر علم یا باید بین فی نفسه باشد ، یادر علم دیگر ثابت شود ، چون فلسفه
سمت سیادت بر جمیع علوم دارد و علمی اعلی از فلسفه نیست باید موضوع فی نفسه بین
باشد ، چون موضوع علم در نفس علم اثبات نمیشود اگر چه محقق مدقق صدرالدین قنوی
و شارح کتاب وی حمزه فناری حنفی (۱) و بعضی دیگر از محققین و رجال فن در این مساله
اختلاف کرده اند و قول مشهور را قبول ندارند ولی چون بیان صحت و سقم این قول موجب
تطویل مقالست از بیان آن صرف نظر مینمائیم ، اگر گفته شود بنا بر آنکه موضوع علم
فلسفه حقیقت وجود باشد و مراد از حقیقت وجود هم حقیقت خارجی وجود باشد و حصول
حقایق وجودیه هم در اذهان قطعی الاستحاله است پس چگونه میتوان گفت موضوع فلسفه
بین است بنفسه جواب آنکه موضوع این علم حقیقت وجود است نه حقیقت بشرط لافونه
لابشرط قسمی ، بلکه موضوع لابشرط مقسمی میباشد که محیط است بر جمیع موجودات
خاصه ، اعم از موجودات اصلیه خارجی و ظلمیه ذهنیه ، همین حقیقت ظاهر میشود در ذهن
بکسوت ماهیات ، و مراد از بداهت آنست که این حقیقت مطلقه در مقام تنزل از خارج
بذهن در کسوت مفهومی که حاکی از سعه و اطلاق خارجی آن اصل الحقیقه است در تجلی
و ظهور احتیاج بمفهوم دیگر ندارد ، و اینکه بعضی از محشین اسفار گفته اند : مراد از
اولیت ارتسام ، ارتسام مفهومیست ، باعتبار عنوان از برای خارج - حرفی تمام نیست
مبادی علم عبارتست از تصور موضوع و تصور اجزاء موضوع این بود بیان اجمالی در موضوع
فلسفه و مسائل و مبادی ، بیان تام و کافی که حاوی ذکر اشکالات و نقوض وارده در این باب
باشد موکولست بجای دیگر .

اعلم أن المصنف لم يتعرض للبحث عن مفهـوم الوجود من حیث هو مفهوم من
المفاهیم فی هذه الرسالة الاعلی سبیل الاستطراد فالمراد من قوله : فی تحقیق
مفهوم الوجود . هو المفهوم من حیث التحقق فی الخارج و قوله : انه غنی عن التعریف
الخ ای الوجود اعم من أن یکون بحسب التحقق او بحسب المفهوم . « ملا اسمعیل ره »

۱ - مصباح الانس چاپ طهران ص ۱۲ « موضوع کل علم مایبحث فیه عن حقیقته و عن
الاحوال المنسوبة الیه والامور العارضة له الخ »

واعلم ان الوجود (۱) هو مبدء المبدعات ومنشئ الكل وهوذات لا يمكن أن يكون متکثراً أو متغیراً أو متقوماً بسبب بل هو أصل الاشياء و صرف الحق و به يتکثر الاشياء و کل ما سواه من أفعاله (۲) و آثاره و أحوال الوجود بعد التصور التام و ملاحظة أحكام الماهية من حيث هي و الفرق بين الحقيقة و بينها و ما هو المراد من الماهية اذا كانت في مقابلة الوجود و ما هو أعم منهما ليسهل فهمها و فهم کل ما يتعلق بها و يظهر به حقيقة أصالة الوجود و كون الماهيات بازاء الوجود (۳) و اعتباريتها و ما معنى ماشئت (۴) كما اشتهرت فخفاء التصديق لعدم خفاء التصور لا ينافي ما ذكرنا و لهذا في بيان التصديق ذكر ما هو سبب التصور فقط و لعدم تقطن هذا قال بعض الفضلاء (۵): « بعض ما في الكتاب نظير الوعظ و الخطابة و ليس برهانياً »

۱ - بیان هذا : ان الوجود بحسب نفس ذاته ليس من سنخ الماهيات الجوهرية و العرضية و لا يتصف بالامكان و ما هو من سنخ الماهيات و الكليات الطبيعية و بذاته طارد للعدم و مناقض له ؛ و التعینات الجوهرية و العرضية خارجتان عن حقيقة الوجود من حيث هي و عارضتان عليها بنحو خاص من العروض .

من و تو عارض ذات وجودیم مشکهای مرآت شهودیم

و لما كان الوجود من حيث هو عارياً عن الانصاف بالماهية يكون واجباً بذاته و قيوماً بنفسه ، و بذاته يقتضى الصرافة و ينفي الغيرية ، و باعتبار ظهوره في مراتب الاکوان و تجليه في الازهان تنبعث منه الماهيات و هو بنفسه يقتضى أن يكون مجعماً للاسماء الحسنات و الصفات العليا ، و هو الذي به يظهر کل شيء و هو أظهر من کل شيء و الحق ان الوجود بحسب الفعل و الظهور عين کل شيء و عن علی علیه السلام : « ظاهر فی غیب ، و غیب فی ظهور ، ظهر فبطن ، بطن فعلمن » و قال أيضاً : « اعرفوا الله بالله »

۲ - أحواله (د-ط) ۳- بازاء الحدود (د-ط)

۴- در کلمات عرفا مذکور است : « الاعیان الثابتة ماشئت رائحة الوجود ولم تشم ، یعنی نفس ذات ماهیت بدون اضافه بجاعل و اتحاد با وجود باطل صرف است و با اعتبار وجود هم بنظر تحقیق ماهیت امری موهوم است چون وجود مطلقاً از صقع ربوبی است نبودن وجود در مرتبة ذات ممکنات ذاتی ماهیت و اتصاف آن بوجود بنحو حقیقت مستلزم انقلاب است .

۵- آقا میرزا مهدی مشهدی (ره)

المشعر الاول

فی بیان أنه غنی عن التعریف

ظاهر هذه العبارة يفيد أن التعريف جازن لكن لا يحتاج ولا يفيد كما يدل عليه لفظ أخفى وأغنى في كلامه وهذا حكم المفهوم وأما على التعميم فالمراد من التعريف واسطة لظهور على نحو يمكن في حقه وظهور المفهوم عند العقل وهو أظهر الأشياء عنده لأعميته فلا يمكن لظهوره واسطة وظهور الحقيقة ذاتية لا يحتاج إلى الواسطة وهذا أجمال تفصيله ما قال المصنف رحمه الله : **انية الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً** لان الوجود عين الحضور والظهور والذاتى لا يعلل وغيره ظاهر وحاضره وهو أصل في الظهور والحضور وما سواه شأنه وفرعه وخفاء الوجود لفرط الظهور لا يقدح أصليته وذاتية (١) وما هيته وذاته أخفاها تصوراً واكتناها (٢) لان ذاته وحقيقته عين الخارجية

١- اعلم ان للماهية اطلاقين احدهما الكلى الطبيعى وثانيهما ما به الشيء هو هو وهو عام من الاول لتحقيقه في الواجب دونها وهو المراد هنا لان المراد من الوجود ما وراء الكليات الطبيعية والمعاني المبهمة فيكون المراد من الانية والماهية شيئاً واحداً فتأمل (محمداً سماعيلره) ٢ - واعلم ان الوجود نفس التحقق في الازهان والاعيان والمفهوم العام البديهي الذى كان من المعقولات الثانوية عنوان لحقيقة بسيطة نورية خارجية وليس من الامور الاعتبارية تعالى عما يقوله الظالمون وهو أبسط من كل شيء و اول كل تصور ولذلك من حاول أن يعرفه وقع في اضطراب شديد ولا بأس بايراد اسماء مرادفة له في تعريفه كالثابت او الذى يمكن ان يخبر عنه .

وجه عدم قبول الوجود التعريف وابائه عن التحديد هو بساطته وشموله بحسب المفهوم ولا يخلو عن حيطه مفهوم الوجود شيء من الأشياء وكلما كان الشيء بحسب المفهوم أبسط كان ظهوره عند العقل اتم وأظهر ولذا لا يحتاج في تعقل الوجود الى أمر وراء ذاته فيجب انتهاء جميع التصورات في الجلاء والظهور الى الوجود وتصور نفس مفهوم الوجود اول موهبة تفاض من واهب الصور على العقول الهيولانية «هذا» في الوجود باعتبار المفهوم بناءً على طريقة القوم وأما على طريقة اهل الله : ان الوجود يتجلى في كل شيء وجميع المقولات الجوهرية والعرضية تنبعث عن الوجود وتجلياته وهو ظاهر بذاته ولا يحتاج في الظهور الى شيء غير ذاته ولذا قيل في حقه : «يا من دل على ذاته بذاته» قال سيد الاولياء (ع) : «الغيرك من الظهور» *

و كنه الشیء و حقیقتہ هو الشیء نفسه و لا يجوز أن يكون حیثیة الخارجیة هی حیثیة الذهنیة فكنه الشیء الخارجی لا یتصور، و أما وجه الشیء فغیه قولان: قول بأن وجه الشیء هو الشیء بوجه و قول بأن وجه الشیء لیس هو الشیء بوجه بل هو وجه الشیء لا غیر و علی كلا القولین يجوز أن يكون وجه الشیء الخارجی ذهنیاً لانهم امتغایران و لذا قال: «اكتناها» و مفهومه أغنى الاغنیاء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً، لان ظهوره و وضوحه عند العقل و لیس مفهوم عند العقل هو اجلی من مفهومه و لا أسبق وقوعه من وقوعه حتی يكون تعریفاً له و وسطاً لظهوره و قوله: **واعمها شمولاً** دلیل للحکم كما ذكرنا و هو **یته أخص الخواص تعیناً و تشخصاً** لان التشخص هنا ذاتی و فی غیره لیس كذلك و كل ما بالعرض ینتهی الى ما بالذات فتشخصه مبدء لساير المتشخصات و علة لها و زاید علیها و كلما زاد علیها تعین و تشخص خارجی حتی صار هو الشخص بعد عن التصور و أبی عن الوجود الذهنی و خفی و لا یتصور و بقوله: **ان به یتشخص كل متشخص و یتحصل** كل متعین و متخصص و هو متشخص بذاته و متعین بنفسه كما ستعلم یتظهر صحة ما قلنا ان التشخص هنا ذاتی و یتم التقرب اعنی أخفائیة ماهیة الوجود و كنهه تصوراً و اما انه لا یمكن تعریفه فلان التعریف اما ان یمكن بحد او برسم و لا یمكن تعریفه بالحد حیث لا جنس له و لا فصل فلاحده (۱) الفقرة السابقة لبیان عدم

* اعلم أن الوجود بحسب نفس ذاته لا یقبل التعدد و التکثر بل یقتضی الصرافة و المحوطة و التمامیة و لكن باعتبار ظهوره فی مراتب الاکوان و تجلیه فی حظائر الامکان یتصف بالتعدد و التکثر و الشدة و الضعف و غیرها من أنحاء التشکیک و هو بالذات لیس بکلی و لاجزئی و لا عام و لا خاص و یلزمه هذه التعینات باعتبار مراتبه المنبہة علیها بقوله: «رفیع الدرجات ذوالعرش المجید» و حقیقتہ باعتبار بساطته و خلوه عن التركیب و سع کل شیء علماً و قدرة و وجوداً

۱- وجود بحسب مفهوم و حقیقت (یعنی وجود مفهومی و حقیقت خارجی وجود) چون خارج از مقولات جوهریه و عرضیه است و از سنخ ماهیات نمی باشد قابل تعریف نیست علت خروج مفهوم یا مصداقی از مقوله ی جوهر یا عرض هما ناصدق آن مفهوم و یا تحقق آن حقیقت در اکثر از یک مقوله می باشد چون بین مقولات تباین باعتبار نفس ذات و صدق دو مقوله بر شیء واحد مستلزم اجتماع متقابلین است

بنا بر اصالت وجود نه تنها وجود مفهومی از مقولات خارج است بلکه حقیقت خارجیه وجود از مقولات «ده گانه» خارج و باعث ظهور همه ی مقولات جوهری و عرضی می باشد در احکام*

افتقاره إلى التعریف و إن لم يلزم منه عدم جـوازه كما بینا و هذه لبیان إمتناعه صریحاً لان الغرض من التعریف اذا كان تعریفاً واقعياً لالفظیاً حصول صورة المعرف فی الذهن ، و حصول صورة المعرف ای المحدود و معرفته موقوف علی حصول صورة المعرف ای الحد - والحد مرکب من الالفاظ و ما من لفظ من حیث المفهوم أسبق من مفهوم الوجود ، حتی يكون معرفاً له ، أما حقيقة الوجود فلا یحصل ما هو المقصود من التعریف فیها كما لا یخفی و بیان الامتناع له دخل فی إثبات المدعی ولا يكون أجنبیاً لان المدعی متضمن للامتناع لان لفظ أجلی وأخفی وأغنی من حیث المعنی الحقیقی یصدق اذا كان التعریف فی حد الامتناع و قوله: لا جنس له اما للمفهوم فدلایله هو قوله: أعمها شمولاً - لان كونه أعم الاشياء سواء كان بمعنی التفصیل اولاً - اعم منه ینافی وقوعه تحت جنس ، فلا فصل فلاحد و اما للحقیقة فدلایله هو قوله: هو یته أخص الخواص تعیناً و تشخصاً. والاختصية كانت صادقة اذا كانت صرف الخصوصية

✽ سلبیه وجود بیان شده است که وجود با آنکه بالذات نه جوهر و نه عرض است معذلک با جوهر جوهر و با عرض، عرض است .

حقیقت وجود بحسب هویت خارجیہ بسیط بلکه أبسط البساط است ، باعتبار مفهوم نیز شامل همه ی معانی و مفاهیم میشود شئون خارجیہ ی وجود نیز همین حکم را دارند - نظیر علم و قدرت و اراده در این مسئله سر عظیمی است که بسیاری از اشکالات وارده ی در باب علم و قدرت و اراده حل میشود - بهمین جهت مفاهیم و معانی که خارج از مقولاتند قابل تعریف نمی باشند وجود نه معنای جنسیست و نه نوعی و نه عرضی (عرضی باب ایسا غوجی) پس وجود را نمیتوان بعد چه ناقص و چه تام تعریف نمود، از آنجائیکه بهمه متخالفات و متضادات صدق میکند ضدوند - ندارد چون ظهور متخالفات و متضادات بوجود است در اصل حقیقت خارجی وجود جمیع جهات متقابل از ظهور ، خفاء ، اولیت و آخریت استهلاك دارند قوام و تحقق اصل وجود بنفس ذات وجود است آنچه که در خارج و ذهن تحقق دارد از تجلیات و شئون ذاتیه ی وجود است حتی سعه نور وجود شامل اعدام در موطن ادراک و ذهن میگردد مـاهیـات یا اعیان ثابته باصطلاح عرفاء باین معنا وجودات خاصه ی علمی میباشند. رجوع شود باسفار چاپ سنگی طهران صفحه ۶۴ - هستی از نظر فلسفه و عرفان تالیف - جلال الدین آشتیانی و فصول عرفانیه ی اسفار و اوائل مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین عربی (قدہ)

ومصرف الشيء محض البساطة لا تتركيب ولا تعدد فيه - ولا بالرسم اذ لا يمكن ادراكه بما هو أظهر منه واشهر، ولا بصورة مساوية له؛ فمن رام تعريفه فقد اخطأ اذ قد عرفه بما هو اخفى قوله : لا يمكن ادراكه بما هو أظهر منه وأشهر الخ. يصدق على المفهوم وعلى الحقيقة لان هذا الكلام يصدق على ما لا يمكن ادراكه بصورة اصلاً تصوراً وعلى ما يمكن ادراكه لكن لا بما هو أظهر منه فلا فائدة فيه واما التصديق بكون الواجب محض الوجود وحقيقته وصرفه مبني على شهود فيض وجوده على حسب ما حصل من المفيض لاعلى النحو التصورى حتى يحتاج تخصيص الرسم بالمفهوم اللهم الان يريد تنبيهها واخطاراً بالبال وبالجملة تعريفاً لفظياً (١) الاخطار بالبال لحقيقة الوجود أمر محال لاستلزامه الانقلاب والتنبيه وتعين ما فى الخيال من الصور للمراد من اللفظ لاحاصل له فى حق الحقيقة وفى المفهوم قليل جدواه ولذا زاد اللهم ولا نى اقول : ان تصور الشيء عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقاً لما فى العين فهذا يجرى فيما عدا الوجود من المعانى والماهيات الكلية التى توجد تارة بوجود عينى أصيل وتارة بوجود ظلمى مع انحفاظ ذاتها فى كلا الوجودين وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً فليس لكل حقيقة وجودية الانحوا واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهنى وما ليس له وجود ذهنى فليس بكلى ولا جزئى ولا عام (٢) ولا خاص فهو

١ - واعلم أن كل تعريف لفظياً كان او غيره المراد به كشف المجهول به الا أن فى اللفظ ما ينكشف بالذات هو اللفظ الذى كان مجهولاً والمنكشف بالعرض هو المعنى وكذلك فالمجهول بالذات هو اللفظ والمعنى بالعرض فتعريف الوجود بثابت العين ونحوه لما كان معلوماً عند المتكلمين فلذا لوعرف أحد من الحكماء هذا التعريف اراد الاخطار بالبال لان هذه التعريفات كان معلوماً عندهم (فتدبر) محمد اسماعيل «قده»

٢ - قال الحكيم البارع المولى محمد اسماعيل الاصفهاني : «العموم والخصوص قد يطلقان ويراد بهما الكلية والجزئية اللتان هما من عوارض الوجود الذهنى للاشياء اعنى كون المفهوم بحيث لا يمتنع تصويره من جواز حمله على الكثيرين وكونه بحيث يمتنع تصويره عن ذلك ؛ وقد يراد من الخصوص كون المفهوم اقل مصداقاً من مفهوم آخر وبالعموم اكثر مصداقاً وهما بهذه المعانى من صفات الاشياء المغايرة للوجود لان الوجود ممتنع التصور كما مر واراد المصنف (ره) بهما هذا المعنى وقد يطلقان ويراد بهما سعة الوجود وشموله شمولاً*»

فی ذاته أمر بسيط متشخص بذاته لاجنس له ولا فصل له و لاهو أيضاً جنس شیء و لفصل و لانوع و لا عرض عام و لا خاص

قوله : و لانی - دلیل عام قاله المصنف لعدم امکان تعریف الوجود من حیث المفهوم (۱) و من حیث التحقق کالدلیل السابق و یمکن أن یکون الدلیل

* سربانیاً انبساطیاً و عدم ذلك اعنی كون الوجود غیر محدود و كونه محدوداً : و قدیرا من الخصوص التشخص بمعنى جهة امتناع الصدق على الكثيرين و لاشك ان المفهوم بهذا المعنى و الخصوص بهذين المعنيين عين الوجود ،

اقول : شمول حقيقة الوجود للاشياء و بسط نور الحق على الماهیات ليس مثل شمول المفاهيم الكلية للجزئيات الخاصة الخارجية (نظیر شمول الاجناس للانواع و الانواع للافراد) بیان هذا : ان الكلية و العموم و الاطلاق تارة تكون فی المفاهيم و اخرى تكون فی الوجود الخارجی و المصادق العینی - شمول حقيقة الوجود بحسب الخارج عبارة عن سربانیها و انبساطها على الماهیات و مبدا هذا الانبساط هو التجلی الاحدی و ظهور الحق فی مرآت كل شیء

بدت باحتجاب و اختفت بمظاہر علی صبح التلوین فی كل برزة

ان الاطلاق و الكلية و العموم فی الماهیات ناشية عن الضعف و القصور و الابهام و البعد عن التشخص و الوجود - کما كان الاطلاق و العموم و الكلية اوسع تكون عن الوجود و التشخص أبعد بخلاف الاطلاق و الكلية و العموم فی الوجود فانها ناشية عن التمامية و السعة و الاحاطة « الا الى الله تصیر الامور » « جلال الدین آشتیانی »

۱- وجود باعتبار مفهوم و معنا چون بسيط و برهمه می مفاهیم صادق است مستغنی از تحدید است و بحسب مصادق نیز احاطه بحقایق وجودیه بعلم حصولی ارتسامی محال است شهود حقیقت وجود بعلم حضوری منحصر است بعلم مجرد بذات خود و علم علت بمعلول و علم معلول بعلت تامه خود و علم عقول عرضیه و موجودات برزخیه در قوس صعود و نزول بیکدیگر چون مجرد از ماده جسمانی مانع از ادراک حضوری و شهود در دانش وجود ندارد .

حقایق وجودیه (باعتبار ادراک حصولی) مخفی از عالم ذهن و وعاء ادراکند ، ماهیات بمنزله عکوس و اشعه حقیقت وجودند بلکه وجودات مقیده از تعینات اصل حقیقت وجودند و بواسطه تقید آنها بماهیت بنحوی از انحاء مدرك واقع میشوند حاق حقیقت وجود و مقام صرافت هستی چون عاری از همه می نوع تعین است غیب محض و مجهول مطلق است اصل وجود نه عام و نه خاص و نه کلی و نه جزئیست - قیصری در مقدمه فصوص (چاپ طهران ۱۲۹۹ ق ص ۴) گفته است « ان الوجود من حیث هو غیر الوجود الخارجی و الذهنی از كل منهما نوع من انواعه فهو غیر مقید بالاطلاق و التقييد و لاهو کلی و لاجزئ و لاعام و لا خاص الخ »

السابق لامتناع تعريف المفهوم (١) وهذا لامتناع تعريف الحقيقة او الاول عام والثاني خاص (فتدبر) يعنى تعريف الشئ لاجل التصور وتصور الشئ عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقاً لما فى العين وهذا يجرى فيما عدا الوجود من المعانى لافى الوجود لان انية الوجود عين الخارجية فاذا انقلبت وصارت ذهنية مع بقائها كماهى كان الانقلاب انقلاب المحال واذا حصلت فصارت حقيقة اخرى أو وجدت الصورة فى العين وانعدمت ما فى الخارج فلا يحصل معنى التصور الذى اعتبر فيه انحفاظ معنى الشئ وذاته فى كلا الوجودين- فاذا لم يحصل معنى التصور فيه فلم يتصف بالكلية والجزئية المنطقية ، وإنتفائه هذه يستلزم إنتفاء ساير الاوصاف عنه و إتصاف الوجود بهذه الصفات فى بعض المراتب باعتبار ما معه، لا يقدح ما قلناه لان علاقة الاتحاد يوجب اتصاف كل واحد منهما بصفة الاخر- فهو فى ذاته أمر بسيط متشخص بفاته لاجنس له (٢) ولا فصل، لان الجنس والفصل (٣) من المعانى والمعنى والمفهوم قسيم للوجود لان

١- رجوع شود بكتاب الشواهد الربوبية چاپ طهران سنگى ص- ٤- فى ان الوجود لا يمكن تصويره (اسفار اربعه) اوائل مبدء ومعاد چاپ سنگى طهران - مفهوم الوجود نفس التحقق والصيرورة فى الايمان او فى الازهان وهذا المفهوم عنوان لحقيقة بسيطة نورية وهو أبسط من كل متصور شفا چاپ سنگى طهران ص ٢٩ تعليقات ملاصدرا بر شفا چاپ طهران ص ٢٣ و ٢٤ و ٢٥ و ٢٦ جهت بحث تفصيلي اين مطلب مراجعه شود بكتاب هستى از نظر فلسفه و عرفان چاپ مشهد ١٣٧٩ ق) تاليف سيد جلال الدين آشتياني

٢- اما للمفهوم فظاهر لا يحتاج الى البيان واما للحقيقة فلانها لو كان لها جنس فجنسه اما وجود او غيره والتالى باطل بكلا قسميه فكذا المقدم واما بيان الملازمة فلان الشيئية منحصرة على قسمين وجود و ماهية واما بطلان التالى فلان جنسه لو كان وجوداً والفصل مقسم للجنس ليس بمقوم له للزم أن يكون المقسم مقوماً هذا خلف ولو كان ماهية لكان ما فرضناه وجوداً غير الوجود ويرد مفاسد اخرى فمن أراد الاطلاع عليها فليطالعها من مواضعها فتدبر محمد اسماعيل ره،

٣- قال صدر الحكماء فى اوائل الاسفار (چاپ سنگى طهران ١٢٨٢ ق ص ١١) : «اعلم ان الحقايق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل بعد ما تقرر فى علم الميزان أن افتقار الجنس الى الفصل ليس فى تقومه من حيث هو بل فى ان يوجد ويتحصل، الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان *

الشیء إما أن يمكن حصوله في الذهن أم لا الاول هو المفهوم والماهية والثاني هو الوجود ولا يمكن تركيب الشیء من قسمه ومقابلته وتحصيل شیء من غیره نوعاً و إذا

* جنسه أما حقيقة الوجود و ماهية اخرى معروضة للوجود، فعلى الاول يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس. فكان الفصل المقسم مقوماً هذا خلف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل أو شيئاً آخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم،

حقایق وجودیه امور بسیطه و تقوم بجنس و فصل ندارند ، برای آنکه در جای خود مبرهن گردیده است که احتیاج وافتقار جنس بفصل در تقوم ذات جنس نمیباشد ، بلکه احتیاج جنس بفصل در تحصیل وجودی و تقرر خارجیت و فصل باعتبار بعضی از ملاحظات تفصیلیه عقلیه بمنزله علت مفید جنس است ، بنابراین اگر برای حقیقت وجود جنس و فصلی باشد آن یا حقیقت وجود یا ماهیتی معروض وجود است ، بنا بر اول لازم میآید که فصل مفید معنای ذات جنس باشد و فصل مقسم جنس مقوم جنس شود و این خلف است بنا بر ثانی حقیقت وجود یا فصل است یا چیز دیگر بنا بر هر دو تقدیر خرق فرض لازم میآید بعلت آنکه طبایع محموله بحسب خارج متحد و بحسب معنی و مفهوم مختلفند و در اینجا امر این نحو نمیباشد .

بیان مطلب آنست که جنس و فصل نسبت بیکدیگر عارض و معروضند ، جنس از برای فصل عرض عام و فصل نسبت بجنس عرض خاص است و معنای عروض در اینجا عروض بحسب شیئیت مفهومست که لحوق احد المفهومین بر دیگری باشد نه عروض خارجی که مستلزم وجود خارجی معروض باشد ، مثلاً مفهوم حیوان جنسی بحسب نفس مفهوم تام و تمام و متضمن جمیع اجزاء و مقومات نفس ذات خود میباشد ، و مفهوم ناطق از حقیقت حیوان خارج است و لاحق ، عارض میشود فصل بر جنس باعتبار ابهام و تردد جنس بین امور کثیره و بصرف لحوق تحصیل میدهد معنای جنس را .

بعبارة اخرى معنای حیوان جنسی عبارت از جسم نامی حساس متحرك بالارادة است و تمامیت هویت مفهومی حیوان بهمین اجزاء میباشد ، طبیعت جنسیه امر مبهم و محتمل بین امورات کثیره است و این ابهام بحسب وجود خارجی میباشد و فصل جنس را از ابهام خارج نموده و جنس بعروض فصل تحصیل پیدا مینماید . همینطور مفهوم حیوان خارج از حقیقت ناطق است ، و بحسب مفهوم داخل در هویت ناطق نیست ، و بعد از لحوق و عروض این دو مفهوم بیکدیگر دو جزء جوهری میشوند از برای تحصیل انسان که نوع باشد *

لم یکن کلیاً فلم یکن قسماً من أقسامه (فتأمل) واما الذی یقال له عرضی للموجودات من المعنی الانتزاعی الذهنی فلیس هو حقیقة الوجود، بل هو معنی ذهنی من المعقولات الثانیة كالشیئیة والممكنیة والجوهریة والعرضیة والانسانیة والسوادیة وسائر الانتزاعات المصدریة التي یقع بها الحکایة عن الاشیاء الحقیقیة و غیر الحقیقیة وکلا منالین فیہ بل المحکی عنه وهو حقیقة واحدة بسیطة لا تفتقر أصلاً فی تحصله وتحققه الی ضمیمة قید فصلی او عرضی مصنف او مشخص بل قد یلزمه هذه الاشیاء بحسب ما یتحصل به ویوجد من المعانی والماهیات اذ کل وجود سوی الوجود الاول البسیط الذی هو نور الانوار یلزمه ماهیة کلیة امکانیة یتصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها فی الازهان فیصیر جنساً أو فصلاً او ذاتیاً أو عرضیاً أو حاداً او رسماً و غیر ذلك من صفات المفهومات الکلیة دون الوجود الا بالعرض و من المعلوم بالبديهة أن الشیء الذی هو أصل

*و چون هریک از جنس و فصل خارج از حقیقت یکدیگر و عارض بر یکدیگرند ، محققین منشاء حمل فصل را بر جنس اتحاد وجودی و تحصل خارجی دانسته و گفته اند : حمل فصل بر جنس حمل شایع صناعات با آنکه ناطق و حیوان از اجزاء حدیه انسان هستند .

سر آنکه جنس در مقام تحصل خارجی احتیاج بفصل دارد نه بحسب تقرر ماهوی، آنست که ماهیات دو اعتبار دارند : یکی مقام تقرر ماهوی و دیگر : مقام تقرر خارجی و چون وجود و تحصل خارجی امری زاید بر حقایق ماهویه و داخل در حقیقت آنها نیست باید منشاء جهت خارجی آنها غیر از ثبوت و شئیت ماهوی آنها باشد ، ولیکن چون حقایق وجودیه وجودی زاید بر ذات خود ندارند . اگر حقیقت وجود جنس داشته باشد و آن جنس حقیقت وجود باشد « چون وجود حقیقت واحده است » لازمه اش آنست که فصل داخل در حقیقت جنس باشد و جنس و فصل بحسب معنی متحد باشند ، و لازم می آید که محصل وجودی آن مقوم ذات و داخل در حقیقت آن باشد و فصل مقسم که خارج از حقیقت جنس بود و حیوان جنسی را با انواع متعدده تقسیم مینمود بتمام معنی داخل در مفهوم حیوان و مقوم معنای جنسی باشد . و این عبارت از انقلاب فصل مقسم بمقوم می باشد . این بود بیان توضیح فرمایش اول صدر المتألهین .

اما توضیح محذور ثانی که جنس ماهیتی معروض حقیقت وجود باشد ، نظر باینکه اجزاء نوع مثل حیوان و ناطق که اجزاء قوامی انسان نوعی هستند بر نوع حمل میشوند *

الشیئیة وبه يتحقق الاشياء وتصير ذات حقيقة كيف يكون إنتزاعياً ذهنياً ومعقولاً ثانياً واذ كان المبدء معقولاً ثانياً فالمعقول الاول ماهو - وهذا الحكم - حكم صادق ظاهر فلا يشك فيه أحد ، والمعنى الذهني من الوجود - هو كسائر المعقولات الثانية من الانتزاعات المصدرية التي يقع بها الحكاية ويستعملون هذه اللفظة في طائفتين من المعاني - إحدیهما ما يجعلونه موضوعاً للمنطق وذلك مثل الكلية وأمثالها من المعاني التي يبحثون عنها في المنطق و ثانيهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام - وذلك مثل الوجود والوحدة والعلية إلى غير ذلك وعروض كلتا الطائفتين كان في الذهن لان مناط العروض كون الخارج ظرفاً للوجود وليس ، فليس وأما الاتصاف بالطائفة الاولى كان إتصافها في الذهن أيضاً لان الخارج لا يكون ظرفاً لالوجودها ولا لنفسها والثانية إتصافها في الخارج لان مناط الاتصاف كون الخارج ظرفاً لنفسها وهنا كذلك والعروض لما كان في العقل حصلت رعاية وجه التسمية في الجميع (فتدبر) لكن المحكى عنه هذا المفهم - وم الذي كلامنا فيه هو عين خارجي وأصل في التحقق

* بحمل شایع صناعی ، ملاك حمل شایع تغایر مفهومی واتحاد خارجیت وحمل می شود نوع بر اجزاء مثل حمل انسان بر حیوان وملاك حمل اتحاد خارجیت و تغایر مفهومی ، یعنی باید موضوع مثل انسان ومحمول مثل حیوان در مقام حمل تغایر مفهومی واتحاد خارجي داشته باشند اگر حقیقت وجود معنای نوعی شد وجنس وفصل داشت وجنس ماهیتی شد وعروض حقیقت وجود فصل یا حقیقت وجود است یا چیز دیگر معروض حقیقت وجود ، لازم می آید که شرایط حمل منتهی باشد برای آنکه اجزاء محموله در حمل حیوان بر انسان وحمل ناطق بر انسان باید بحسب مفهوم متغایر وبحسب مصداق متحد باشند ، ودر اینجا اجزاء محموله بنا بر آنکه فصل حقیقت وجود باشد بحسب معنی متحدند نه متغایر (۱)

۱ - اما توضیح ذیل کلام صاحب أسفار که گفته است :

« الفصل كالعلة المفيدة لمعنى ذات الجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية » چون جنس و فصل موجود واحدند و بین آنها علیت و معلولیت در خارج نمی باشد و علیت و معلولیت بین آنها بتفصیل و تمیز معنای جنسی از معنای فصلی میباشد ، فصل اخذ میشود از صورت و صورت بمذاق مشاء که ترکیب ماده و صورت را انضمامی میدانند شریك علت از برای وجود شخصی ماده است و ماده هم ماخذ جنس است بنا بر این صورت مثل علت مفیده ی جنس است باین ملاحظه که ملاحظه بشرط لائی باشد .

و بنفسه متحصل ولا يحتاج في تحققه الى ضمیمة أصلاً بخلاف المحكى عنه لساير المفاهيم والماهيات لانه في ذاته غير متحصل في الخارج وبعلaque الاتحاد يتصف بصفة مامعه من الوجود كما يتصف الوجود بصفة ما يتحصل به من المعنى والماهية إذا كان بعد الوجود الاول نور الانوار وكان متحداً مع الماهية نحواً من الاتحاد ويصدق صفات مامعه عليه بالعرض من الماهية فمعنى ما شمت الماهية رائحة الوجود «هو» هذا فاحتفظ به

المشعر الثاني

في كيفية شموله للاشياء

شمول حقيقة الوجود للاشياء الموجودة ليس كشمول المعنى الكلي للجزئيات و صدقه عليها كما نبرهنك عليه من أن حقيقة الوجود ليست جنساً و لانوعاً ولا عرضاً ولا كلياً طبيعياً بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العرفاء الراسخون في العلم (١) واذا لم يكن كلياً لم يكن شموله كشمول المعنى الكلي لان الوجود الكلي انما هو بتطفل الافراد وتبعيتها

١- شمول حقيقة وجود نسبت بماهيات واعيان ثابتة از سنخ شمول مفهوم وجود نسبت بموجودات ليست واز سنخ شمول ساير معانى كلى ماهوى از قبيل شمول معانى عام وكلى ومطلق نميباشد اطلاق وانبساط اصل حقيقة وجود نسبت بماهيات واعيان ثابتة عبارت از تجلى وظهور وانبساط و سريان آن حقيقة است در مراتب مختلف بنا بر قول حكماى الهى وظهور آن در مظاهر مختلف بنا بر قول عرفاى شامخين حقيقة وجود بواسطه نهايت تماميت وجامعيت آن اسماء حسنى و صفات عليا را با آنكه غيب محض است بحسب فعل منبسط برهمه اشياء شده است واز تجلى آن حقيقة جميع موجودات ظاهر شده اند فعل اوسارى درهم ذرات واصل ذاتش احاطه قيوى نسبت بهمهى وموجودات دارد سريان حق در اشياء باعتبار ظهور و تجلى وانبساط وجود منبسط است كه متصف بعموم واطلاق وكليت خارجيت نه مفهومى، بيان تحقيقى اين مطلب غامض آنستكه حق تعالى چون بسيط بالذات وواحد بجميع اعتبارات ومنتصف بوحدت حقيقه ذاتيه است از او صادر نميشود مگر واحد اين موجود واحد نزد حكماى عظام عقل اول و نزد محققان از عرفاء وجود منبسط است

وجود منبسط عارض برهيا كل ممكنات با ذات واجبى تغاير ندارد مگر بنسب و اعتبارات وتعين وتعدد كه از ناحيه ظهور در غير حاصل شده است ، تعدد وتعين از نعوت ذاتى وجود است كه بواسطه تعلق بمظاهر وهيا كل امكانى موجود ميشود چون اصل حقيقة وجود عارى از جميع تعينات است ، حقيقة وجود نیز متصف بنعوتى ميشود كه بواسطه تعلق ببواطن*

والامر هنا بالعکس وهذا ظاهر ولذا قال: نهناك. واما شمول ضرب آخر فمعرفة

* حاصل میگردد نظیر بطون و تعین علمی و تکثر معانی و حقایق باعتبار ظهور ذات از برای ذات در مقام تعین اول و مقام احدیت و مرتبه ای و ادنی. تعیناتی که در مقام اُحدی ظاهر میشود مربوط بوجود منبسط نمی باشد وجود بعد از تعین ثانی و مقام واحدیت و مرتبه اسماء و صفات و قاب قوسین بواسطه استعدادات موجود در اعیان ثابت و استدعای هر ممکنی ظهور خارجی را قبول غیریت و سوائیت نموده و از تجلی حق در مرتبه واحدیت وجود منبسط مبدء ظهور ماهیات و اعیان ممکنات میشود وجود منبسط جهت ارتباط وحدت صرفه نسبت بمتکثرات و اعیان ممکنات میباشد.

اصل حقیقت وجود واحد است و چون وحدتش وحدت عددی نیست با تجلی در متکثرات و اتحاد بامتدادات منافات ندارد این وجود دارای بطون و ظهور است مقام بطون آن حق و مقام آن ظهور آن خلق است و مقام خلق باعتبار وحدت ساری در همه ممکنات وجود منبسط است حقیقت وجود لا بشرط از اطلاق و تقیید است مقام اطلاق و ظهورش وجود منبسط است بنا بر این وجود مطلق یعنی لا بشرط «مقسمی» دارای دو اعتبار است اعتبار اول عبارت از ملاحظه وجود است بخودی خود بدون لحاظ اغیار «ماهیات» وجود از این حیث تکثر ندارد اعتبار ترکیب، نعت، صفت، ضد، ند و غیر در آن نمیشود بلکه اطلاق وجود براو برای تفهیم است هر اشاره ای او را از مقام وجود من حیث هوهو متنزل بمرتبه ای احدیت غیبی مینماید و حق در مقام ذات غنی از هر تعینی است.

نه اشارت می پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان

اعتبار ثانی عبارت است از مقام تعلق وجود بکائنات و ظهور آن در مرائی اعیان ممکنات در این مقام وجود سریان و ظهور در غیر دارد و بواسطه تنزل از مقام غنای ذاتی متعدد و متکثر و دارای امتیاز میگردد این تکثر چون ناشی از اصل وحدت است و مبدء آن نهایت غناء ذاتی و کمال وجوبی است قادح در وحدت حقیقت وجود نمی باشد و چون وحدت اصل وجود ساری در اعیان وحدت اطلاق است از جمع بامتکثرات ابا ندارد در لسان عرفا از فیض ساری حق بوجود منبسط و فیض مقدس و رحمة و اسعه ورق منشور و نفس رحمانی و غیر اینها از القاب شامخه تعبیر شده است حق آنستکه اصل وجود ساری در ممکنات باعتبار انتساب بحق ربط محض و صرف تعلق است و لایمکن آن یشار الیه و آن بحکم علیه بحکم لیس هو عین الحق و لا غیره لا مفیض و لا مفاض و سیأتی زیاده تحقیق لهذا انشاء الله تعالی - رجوع شود بفصول عرفانی علت و معلول اسفار چاپ سنگی صفحات ۱۸۲ و ۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵ و ۱۸۶ و ۱۸۷ شواهد الربوبیه چاپ سنگی طهران ص ۳۶ مصباح الانس حمزه فناری چاپ سنگی طهران (۱۳۲۳ ق) ص ۶۹ و ۷۰ و ۷۱ -

الشهودية وحق اليقين مختصة بالراسخين كما في الفارسية :

«رو مجرد شو مجرد را ببین»

و اما العلم النظري الحصولی فیمكن تحصیله و بیانه للغير لان شمولها كان شمولاً وجودياً و الشمول الوجودی على عكس الشمول المفهومی فمن عرف شمول معنى الكلى عرف بالعلم الحصولی الشمول الوجودی بوجه لانه تعرف الاشياء بأضدادها وقد عبروا عنه تارة بالنفس الرحمانی و تارة بالرحمة التي وسعت كل شيء و بالحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء ای بالحق الاضافی الذي یخلق بالحق الحقیقی بلا واسطة او بالحق الذي یخلق الاشياء به كالمشيئة «خلق الله الاشياء بالمشیئة والمشيئة بنفسها» وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهیات ونزوله فی منازل الهویات والتعبیرات التي يذكرها المصنف تفيد قدر من العلم الذي يكفی هنا (فافهم) لان التعبير عن شمول حقيقة الوجود بالنفس الرحمانی والرحمة التي وسعت كل شيء والحق المخلوق به يدل على أن تحصل الاشياء المشمولة من الممكنات التي كانت هي من مراتب النفس والرحمة التي وسعت كل شيء كان بالشامل على عكس معنى الكلى لان تحصيله كان بالاشياء المندرجة تحته لان الكلى سواء كان طبيعياً او عقلياً يكون مبهماً يحتاج فی تحصيله ووجوده الى انضمام شيء إليه یحصله ویوجده

وستعلم معنى هذا الكلام من أن الوجود مع كونه امرأ شخصياً متشخصاً بذاته متعیناً بنفسه (۱) متشخصاً لما یوجد به من ذوات الماهیات الكلية كيف یحدد بها ویصدق هی علیه فی الخارج ویعرض مفهوماً علمياً عروضاً فی الذهن بحسب التحلیل العقلي

۱- صدر المتألهین در مواضع مختلف از کتاب اسفار وجود را طبق مسلك حکمای الهی مشکک بتشکیک خاصی میدانند یعنی از برای وجود مراتب مختلف بشدت وضعف و کمال و نقص قائل است در این کتاب (مشاعر) و فصول عرفانیة اسفار (۱) والشواهد الربوبیه (۲) *

۱- رجوع شود به فصول عرفانیة اسفار ص ۱۸۲ فصل ۹۶ فی تنمة الكلام فی العلة والمعلول و اظهار شيء من الخبايا فی هذا المقام درس ۱۸۵ فصل ۹۷ الكشف عما هو البغیة القصوى والغایة العظمی من المباحث الماضية

۲- شواهد ربوبیه چاپ طهران سنکی ص ۳۶ .

ونزول الوجود لیس کنزول شیء من مكانه أو من مرتبته حتی يحصل من النزول الخلو ووقع منه فی عالم الوجود ألا علی نقصان وظهر من محض التحقق و صرف

*المظاهر الالهیه (۱) و تفسیر قرآن و بعضی از کتب دیگر خود قائل بتشکیک خاص الخاصیست یعنی بر طبق مسلک اهل توحید تشکیک در مظاهر قائل است و وجود را و احد شخصی میداند ما از برای روشن شدن عبارت مشاعر (ان الوجود مع کونه امرأ شخصاً الخ) ناچاریم از ذکر قول فلهویون از حکما و محققان از عرفاء

حاصل قول فلهویون آنستکه حقیقت وجود دارای مراتب مختلفه مقوله بتشکیک است و مراتب وجودیه از عقل اول تا هیولای اولی متصل بیکدیگر و فرق بین مراتب وجودیه بشدت و ضعف است و این حقیقت یکمرتبه ای دارد که آن عبارتست از حقیقت وجود بشرط لا که از جمیع تعینات ماهویه معر است و این مرتبه ای از وجود ، صرف و بسیط و تام و فوق التمام است مصداق وجود منحصر باین یکمرتبه نیست موجودات طراً از عقول طولیه و عرضیه ، نفوس ناطقه و جودات برزخیه علی اختلاف المراتب بمعالیل حقند ولیکن چون فرق بین مراتب بشدت و ضعف است همه این مراتب از سنخ واحدند .

قائلان باین قول تصریح کرده اند باینکه وحدت حقیقت وجود اطلاق و وحدت اطلاق مساوق با وحدت شخصیت و گفته اند کثرت در مراتب طولیه چون از مقتضیات اصل حقیقت است برگشتش باصل واحداست لذا چنین کثرتی قادح در وحدت اصل حقیقت وجود نخواهد شد .

و گفته اند بااین که اصل حقیقت وجود صاحب وحدت اطلاق و وحدت اطلاق مساوق با وحدت شخصی میباشد معذک یکمرتبه ای از این حقیقت واجبست ، و بقیه مراتب محدوده بحدود ماهویه سلاسل ممکنات و انیات جائزات را تشکیل میدهند اینک فرموده اند اصل حقیقت واحداست یکمرتبه ای از همان اصل حقیقت واجب و بقیه مراتب ممکناتند ناچار باید اصل حقیقت وجود در فیع الدرجات و صاحب عرض عریض باشد که یکمرتبه ای آن واجب و بقیه مراتب ممکنات و ذوات جایزات باشند لابد اصل حقیقت وجود اوسع از حق و محیط بر او میباشد برگشت این تحقیق بقول عرفاست که مقام وجوب وجود را که مقام احدیت باشد از تعینات اصل حقیقت دانسته اند و چون این وحدت ، وحدت اطلاق است ظهور *

۱- المظاهر الالهیه چاپ جدید مشهد (۱۳۸۰ ق) ص ۱۳- ملاحظه در کتب خود قول عرفاء را اختیار نموده است و در این کتاب همان طریق قهرامشی نموده است شارح محقق توجه باین مطلب که ماهو حقه نداشته است و این مطلب مهم را شرح و بسط نداده است مادر طری این حواشی این قبیل از مسائل را بطور کامل متعرض خواهیم شد .

الثبات الحدثان وانثلم رکن من الارکان بل لیس النزول إلا بطریق الفيض ونسبة الفيض الى المفيض نسبة العکس إلى العاکس وبه لا یزید ولا ینقص والفيض المطلق

*در متکثرات و تجلیات متغنه ضرر بوحدت ذاتش نمیزند و ازا اجتماع بامتکثرات ابا ندارد .

برهر چه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نا نموده رخ تو چه بسیار آمدی

نظیر نفس ناطقه انسانی با آنکه واحد شخصی است معذک در مراتب متکثره ظهور دارد با عاقله عاقله و بامتخیله متخیله و باواهمه ، واهمه و هکذا با سایر قوای مجرد و مادیه ، قوای مربوط بغیب نفس و قوای مربوط بشهادت متحد و موجود است و همه ی آن قوا از شئون نفس ناطقه و همه ی مراتب در سلك یکوجودند مقام تغذیه و تنمیه و سایر قوای طبیعی و اتحاد نفس با آنها مضر بصرافت ذات و بساطت حقیقت نفس نیست نگارنده حاشیه ای بمطالع (۱) آخوند ملاصدرا نوشته است آنرا در این جا برای واضح شدن مطلب ذکر مینماید: و ان الوجود باعتبار نفس ذاته لا یكون من سنخ الماهیات الجوهریة والعرضیة ولا یتصف بالامکان و نفس ذاته بذاته طارد للعدم و مناقض له: و التعمینات الجوهریة والعرضیة خارجة عن حیطة اصل حقیقة الوجود و عارضة علیها بنحو خاص من العروض و لما کان الوجود من حیث هو عاریاً عن الاتصاف بالماهیه یكون واجباً بذاته من دون لحاظ أمر وجهه و هو بذاته یقتضی الصرافة و ینفی الغیریة و باعتبار ظهوره فی مراتب الاکوان و تجلیه فی الذهن و العین ینبعث منه الماهیات و هو بنفسه جامع للاسماء الحسنی و الصفات العلیا و منه یتظهر المفاهیم و الاعیان الثابته و هو الذی یتظهر فی کل شیء ووسع کل شیء علماً و قدرة و هو اظهر من کل ظاهر و یتظهر مما ذکرنا ان الحق الاول عند العقل اظهر من کل ظاهر لان ظهور کل شیء منه .

دلی کز معرفت نور و صفا دید	بهر چیزی که دید اول خدا دید
محقق را که وحدت درشهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
همه عالم ز نور اوست پیدا	کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آن خورشید تابان	بنور شمع جوید در بیابان

و الحق ظاهر ماغاب قط ، و العالم غیب لم یتظهر قط ، و الناس فی هذه المسئلة علی عکس الصواب .

چندین هزار ذره سراسیمه میدوند در آفتاب و غافل از آنکه آفتاب چیست *

من الوجود الحق هو المسمی بالنفس الرحمانی وهو ممدود ومنبسط على الاشياء وفي كل شيء متعين بحسبه ؛ ويمتاز عن شيء آخر ، والفرق بين الفيض والمفيض كالفرق بين الاصل والتبع ؛ وهذا الفيض الكلي الشمولي الانبساطی الوجودی هو المشية وهو مظهر للاسم الاعظم ؛ ونسبة هذا الفيض إلى المتعینات كنسبة النفس الانسانی الى الحروف والكلمات وعلمك بالتأمل في هذا المقال حتى ينكشف لك حقيقة الحال ولا يتوهم من المثل بالبحر والامواج كما مثل بعض الصوفية - إتحاد الحقيقة والسنخية الباطلة أوتر كيب الممكنات من حقيقة الوجود والتخصصات كتركيب الامواج من حقيقة الماء والتعینات وليس كذلك. لان عند المحققين من الصوفية الامواج هو التعینات فقط ، وليس الماء جزءها وعندهم التعینات هي الممكنات ، والبحر مثال الواجب ، وهو الوجود المطلق ، وعند الحكماء (۱) الوجود هو الحق تعالی والوجود المطلق هو الفعل والتعینات هي الاثار ، والفعل متشخص بذاته بالفاعل ومشخص بالتعینات ويتحد بها نحو أمن الاتحاد ويتكرر به وهذا التكرار لا ينافي

* واذا نظرت الى الموجودات بعين الجمع وجدت التوحيد يصاحبها ولا يفارقها
عن علی (ع) : «ظاهر فی غیب ، وغیب فی ظهور ، ظهر فبطن ، بطن فعلان ؛ وقال ايضاً :
اعرفوا الله بالله .»

۱- نزد حکمای الهی حقیقت وجود دارای مراتب است مرتبه‌ای اعلا از وجود که مبرا از تعینات امکانیست حق تعالی ومرتبه‌ای وجوب وجود است اول وجود نازل از حق ومرتبه‌ای صرفه وجود عقل اول است جمیع متعینات از عقل اول تاهیه‌ولای اولی فعل حقند قول باینکه اصل حقیقت وجود حق ومطلق فعل او ومقید اثر اوست قول محققان از عرفاست نه حکما- جهال صوفیه حقیقت حق را ساری در اشياء دانسته واز برای حق مرتبه‌ای غیر از وجود ممکنات قائل نیستند وحق تعالی را بمنزله‌ی کلی طبیعی موجود بوجود افراد میدانند رجوع شود باسفار جلد اول چاپ طهران سنگی صفحه ۶۳ «ثم ان الدائر علی السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بانه لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً الخ ،»

تفصیل این کلام در بیان سنخیت بین علت ومعلول خواهد آمد و بیان خواهیم کرد که سنخیت بین علت ومعلول سنخیت تولیدی نمیباشد .

تشخصه ذاتاً و الماهيات الكلية وصف عنواني للآثار و . مناط الآثار في الممكنات هو هذا المنبسط ولكل أثر عنوان خاص ؛ ولاختلاف الآثار و كثرتها يختلف ويتكرر العنوانات و يصدق عليه بحسب كل مرتبة اسم خاص - و مناط صدق المفاهيم المختلفة في الخارج هو اختلاف الآثار الحاصل في الخارج وعروض المفهوم عليها في الذهن لان معنى العروض هو كون الشيء موجوداً لغيره ومحلّ موجودية المفهوم «في نفسه» هو الذهن لا غير .

و يظهر لك أيضاً انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصاً بذاته انها مختلفة الحقائق حسب اختلاف الماهيات الامكانية (١) المتحدة كل منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذي لاهية له لانه صريح الوجود الذي لا أتم منه ولا أشد قوة وكمالاً ولا يشوبه عموم وخصوص ولا يحده حد ولا يضبطه اسم و رسم ولا يحيط (٢) به علم «وعنت الوجوه للحى القيوم (٣) .»

وقال سبحانه: «وما قدروا الله حق قدره» وقال امير المؤمنين عليه السلام «لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين» وقال عليه السلام : «من قال فيه لم فقد علمه ومن قال فيه متى فقد وقته ومن قال فيم فقد ضمه ومن قال إلى فقد أنهاه و من قال حتى فقد ثناه ومن ثناه فقد جزّاه ومن جزّاه فقد ألحد فيه» لا يتغير الله بتغير المخلوق ولا يتحدد بتحدد المحدود ، فلا تلتفت الى من يزعم أنه قد وصل الى كنه الحقيقة المقدسة بل احث التراب في فيه فقد ضلّ وغوى وكذب و افترى فان الامر أرفع

١ - وهي مختلفة بالذات و بـائنة بالبينونة العزلى بالذات و الوجود بالعرض فتدبر «محمد اسماعيل ره»

٢ - ولا يحيط به علماً لان العلم اما حصولي أو حضوري و الحضوري اما علم الشيء على نفسه او معلوله أو صفته والاشياء بالقياس الى الواجب ليست واحداً منها واما الحصولي فهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن و حيثية ذاته حيثية خارجية و الخارجى مع كونه خارجياً لا يكون ذهنياً لانه لادى الى سلب الشيء عن نفسه و بطلانه ضرورى تدبر «محمد اسماعيل ره»

وأظهر من ان يتلوثة بخواطر البشر وكما تصوره العالم الراسخ فهو عن الكبرياء بفراسخ وأقصى ما وصل اليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه من التدقيق ، اختلاف الماهيات كما كان بالذات وظهور الاختلاف كان بالوجود ، فاذا كان منشأ الاثر هو الوجود وتعددته باعتبار التعيينات فكان له انحو من الاتحاد ؛ وبهذا الاتحاد يصدق على الوجود بالعرض اختلاف كما هو صادق على الماهيات بالذات وبالحقيقة والوجود الذي لا ماهية له فتعريفه كان بامتناع تعريفه ؛ لا يعلم ولا يخبر عنه وهو لشدة ظهوره وصرف نوره مجهولا مطلقا وغيب الغيوب لكل ما سواه مع أنه على كل شيء شهيد وبه يعرف الاشياء كلها «فتدبر»

المشعر الثالث

فى تحقيق الوجود عيناً

اعلم ايدك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة
وعليه شواهد قطعية

صيغة إفعال كلما استعمل فى حق الواجب مقوم الاشياء ومبدئها يقال هو بمعنى فعل لتنزيهه عن الشريك فمعنى أحق الاشياء بأن يكون ذا حقيقة هو تحقيق بكونه ذا حقيقة والحق أن افعل معناه التفضيل لكن المراد من الزيادة فيه أن مدلول الصيغة له بالذات وبالاصالة ولغيره بالعرض فكل فعل وكمال نسب إلى الواجب الحق فهو حقه ولازم ذاته بذاته وبارتباطه يتصف كلما اتصف به من الخلايق وعلى هذا لا يلزم نفى الكثرة وإعتباريتها على وجه يخالف مقتضى البديهة بل هو جمع بين الوحدة الحققة والكثرة الواقعية كما تعلم

الاول- ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذى يترتب به عليه آثاره واحكامه، فالوجود اذن احق الاشياء (١) بأن يكون ذا حقيقة اذ غيره يصير به ذا حقيقة، فهو حقيقة

١- اين مسئله از مسائل مهمه فلسفه است ، وروى مبنای اصالت وجود عويصات زیادى از فلسفه حل میشود و بنا بر اصالت ماهيت واعتباريت وجود محذوراتى پيش میآيد وقائل باصالت ماهيت در جميع مسائل مهمه فلسفه دچار حيرت ودهشت وبنحو شك وترديد ولجاج وعناد مسائل علميه را تمام مينمايد . جميع اساطين حكمت ومعرفت مثل شيخ الرئيس*

کل ذی حقیقه، ولا یحتاج هو فی أن یكون ذا حقیقه الی حقیقه اخرى فهو بنفسه فی الاعیان

* وفارابی وخواجۀ طوسی واعاظم قبل از آنها قائل باصالت وجود بوده اند . زمان شیخ الاشراق که از مصرین باصالت ماهیت است . قول به ثبوت ماهیات منفکة عن کافة الوجودات در بین متکلمین رایج بوده ، و شیخ الاشراق و دیگران از برای آنکه اثبات نمایند که ماهیت بحسب نفس ذات مجعول است و در ثبوت و تقرر مستغنی از جاعل نیست ، بمجموعیت ماهیات قائل شده اند چون ابن شیخ عظیم درک کرده است که قول باصالت ماهیت با کثیری از اصول مسلمۀ فلسفه منافات دارد ، در حق تعالی قائل بوجود صرف شده است و در وجودات نوریه هم این معنی را سرایت داده است . «النفس وما فوقها انیات صرفه و وجودات بحتة» این مرد عظیم جهت معارضه بامشاء که قائل باصالت وجود بوده اند ، در اثبات اصالت ماهیت و نفی اصالت وجود دچار هفواتی شده است و اشکالاتی بر این مبنای دقیق نموده است که آن اشکالات بخود او هم وارد است و خود او هم در اغلب موارد بآن اشکالات التزام ندارد . مادر جای خود اشکالات او را نقل نموده و موارد نقوضی را هم که با و وارد است ذکر خواهیم کرد .

اختلاف بین اهل فن در اصالت وجود و ماهیت بدو نحو طرح شده است :

اول - آنکه آیا مفهوم وجود و هستی با قطع نظر از تعمل عقلی و ذهنی فردی دارد ، یا آنکه عقل بتعمل شدید مفهوم کون مصدری انتزاعی را از ماهیات مختلفه انتزاع نموده و بر آنها حمل میکند ؟ جماعت متکلمین در جمیع موجودات حتی حق اول تعالی عن ذلك علواً کبیراً قائل باصالت ماهیت هستند و وجود را بتعمل عقلی و ذهنی از ماهیات انتزاع مینمایند ، و تصریح کرده اند که از برای وجود فردی جز حصص ذهنیه مضافه ای بماهیات موجود نیست ، و مضاف الیه ماهیات مختلفه است و این اضافه همان طوریکه تقریر کردیم فقط در ذهن است ، و در خارج ماهیت منشأ انتزاع مفهوم کون مصدری و وجود انتزاعی اعتباری نمیباشد .

دوم - آنکه بعد از تسلیم این معنی که وجود صرف اعتبار و تعمل ذهن و عقل نیست بلکه مفهوم کون و هستی انتزاعی بدون تعمل عقلی از موجودات انتزاع میشود . آیا از برای آن فردی بالذات وجود دارد یا آنکه فرد بالذات این وجود ماهیت است و وجود امری اعتباری و مصدریست و از معقولات ثانویه بشمار میرود ، مثل شیئیت و امکان و نحوه ها اصالت مورد نزاع بمعنای تحقق و منشائیت آثار است ، کسیکه قائل باصالت وجود است جاعلیت و مجموعیت شدت وضعف و تقدم و تأخر و آنچه را که خارج از ذات ماهیات *

لان هذا الكلام أى حقيقة كل شىء هو وجوده هو شاهد لتحقق الوجود عيناً
لان المراد والمعنى من تحقق الوجود عيناً اثبات أن للوجود حقيقة و مصداقاً

* است در حقایق وجودیه میدانند، قائل باصالت ماهیت میگویند معمولیت و منشائیت اثر در
ساخت ماهیات است و وجودات امور اعتباریه هستند، ولی تقدم و تأخر و سایر انحاء
تشکیک را با قول باعتباریت وجود در وجود میدانند، و این خود مناقض است با اصالت
ماهیت، و در جای خود بیان خواهیم کرد. خلاصه‌ی کلام آنکه تقرر وثبوت خارجی بعد
از آنکه ممکن منحل میشود بوجود و ماهیت آیا اختصاص بشیئیت ماهوی انسان و فرس
و بقر و شجر دارد، یا تحقق اختصاص بوجودات دارد و از برای مفهوم وجود فردی بالذات
در خارج موجود است که منشاء آثار و احکام میباشد، البته مورد نزاع دوم در این جاست
بعد از آنکه گفتیم وجود از ماهیات بتعمل ذهنی و عقلی انتزاع نمیشود، بلکه وجود
مفهومی عارض و مبده انتزاع آن موجودات خارجیه میباشد. این حرف پیش میآید که آیا
فرد بالذات اختصاص بوجود دارد، و ماهیت از حدود وجودات انتزاع میشود و هر وجود
غیر صرف ملازم است باحدی، یا اینکه ماهیت امری واقعی، تحقق وثبوت خارجی ماهیات
بالذات منشاء انتزاع این مفهوم عام بدیهی میباشد، بعد از وضوح و تبیین مورد نزاع که
مدخلیتی تام در فهم مطالب و براهین وارده‌ی در باب دارد میگوئیم.

احدی از محققین قائل باصالت هردو نشده است، یکی از بزرگان که متدرب
در فنون نقلیه بوده است قائل باصالت هردو شده است، قول باصالت وجود و ماهیت هردو
مستلزم محاذیر و اشکالاتیست:

۱- لازم میآید هر شیئی دوشیء متباین باشد.

۲- لازم میآید که حمل در مطلق قضایا منعقد نشود.

۳- لازم میآید ترکیب واقعی در صادر اول، بلکه لازم میآید دو امر اصیل در
مرتبهای واحده از بسط من جمیع الجهات و الحیثیات صادر شود، و این خود مستلزم ترکیب
واقعی در مبده اول میباشد.

اما لزوم بودن هر شیئی دوشیء متباین برای آنستکه جهت وجودی با جهت ماهوی
بحسب نفس ذات متخالف است، و این دو جهت بنا بر اصالت هردو مانع از ترکیب حقیقی
بین جهات متعدده است، چون بنا بر اعتباریت احدهما آنچه که در خارج محقق بالذات
است وجود یا ماهیت است و تحقق هردو مستلزم محذور فوق است،

اما لزوم عدم انعقاد حمل، برای آنستکه اگر ملاك تحقق و منشائیت اثر و طرد
عدم وثبوت خارجی شیئیت ماهوی انسان باشد و مفهوم عام بدیهی وجود هم فرد بالذات*

فی الخارج وإذا كان حقيقة كل شيء ومصداقه بالذات فى الخارج هو ما يترتب عليه آثاره وما يترتب عليه الآثار هو المراد من الوجود فإذا كان الوجود فى الخارج مصداقاً

*داشته باشد ، لازم میآید در حمل وجود بر موضوع که ماهیت باشد ملاک حمل که اتحاد وجودی باشد محقق نشود ، و حمل احد المتباینین بر یکدیگر بالذات مستحیل و مستلزم محال است ، و دوئیت واقعی و نفس الامری موضوع و محمول ناقض حدیث حمل و مسئلهی اتحاد است ، بلکه جهت وحدت در هیچ موضوع و محمول محقق نخواهد شد باید موضوع و محمول باین فرض حاکی از دوا مر واقعی خارجی مباین باشد .

و اما ورود محذور ثالث که ترکیب واقعی در صادر اول باشد ، برای آنستکه جاعل بالذات باید دو امر اصیل واقعی بالفعل متحمل را در عرض یکدیگر خارجیت بدهد ، و از آنجائیکه جاعل بالذات باید با مجمول بالذات جهت مناسبتی داشته باشد ، که بآن جهت علت باشد از برای مجمول خود و علت از برای چیز دیگر نباشد ، اگر دو جهت اقتضاء و صدور در یک وجود موجود باشد ، آن موجود واحد حقیقی نخواهد بود ، و باید علت دو جهت مباین را واجد باشد ، و این خود مستلزم ترکیب در حق اول تعالی است ، و لازم میآید که حق تعالی واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات نباشد ، و ترکیب مستلزم احتیاج و فقدان و منافات تامه با صرافت ذات و بساطت حقیقت دارد .

بتقریر دیگر از آنجائیکه واجب الوجود بالذات دارای صرافت تامه و فعلیت محضه میباشد نشاید دو موجود در عرض یکدیگر از اف صادر شوند ، اگر وجود و ماهیت هر دو ثبوت و تقرر خارجی داشته باشند ، لازم میآید که وجود از مبدئی صادر شود و ماهیت از مبدء دیگر ، و این خود ملازم است با قول به ثنویت و لازم میآید وجود مفهومی هم از ماهیت انتزاع شود و هم از وجود خاص خارجی ، و غیر ذلك من المحاذیر و الاشکالات .

و اما لزوم عدم کون الوجود نفس تحقق الماهية فى الخارج ، برای آنکه از برای مفهوم وجود و ماهیت باید دو مصداق و منشاء انتزاع اصیل مباین باشد ، و حمل احد المتباینین یا بودن احد المتباینین عین یکدیگر و تحقق المتباینین بتحقیق واحد مستلزم محال و محذور است (و این محذور همان محذور عدم انعقاد حمل است) از آنچه که ذکر شد معلوم میشود که مفاسد مذکور بنا بر اصالت هر دو وارد و مفری از اشکالات مزبوره نمیباشد ، و مناقشاتی که در بعضی از کتب به مفاسد مزبوره وارد ساخته اند غیر وارد است فافهم و تأمل .

مطلبی را که باید تذکر داد و بسیار مورد توجه است ، آنستکه اگر ادلهی اصالت *

لکل شیء و صدق مفهوم الوجود علیه ظاهر و بین فثبت للوجود مصداق فی الخارج و یصدق علیه أنه وجود و اما صدق موجود علیه فقیه خلاف قال المحقق عبد الرزاق : لعمری ان الوجود وجود الشیء لا الشیء الموجود ، و قال المصنف : الوجود موجود بنفسه . و منشأ الخلاف ان المحقق

* وجود تمام باشد و گفته شود که از برای مفهوم عام بدیهی وجود فرد بالذات موجود است ، باید وجود در ممکن و واجب هر دو اصل باشد ، و اگر برهان اصالت ماهیت تمام باشد باید این معنی در جمیع موجودات حفظ شود ، و دلیل هر طایفه از قائلین باصالت وجود یا اصالت ماهیت قول به تفصیل را نفی مینماید ، و ادله عقلیه تخصیص برنمیدارد ، اگر قول باصالت وجود در هیچ جا مستلزم محذوری نشود الا در یک مورد ، قول باصالت این معنی از اصل باطل است ، و بالعکس اگر قول باصالت ماهیت در هیچ مورد مستلزم محذوری نباشد الا در یک مورد ، این قول علی الاطلاق باطل است و الطبیعة یوجد بوجود فرد ما ولا ینعدم الا بانعدام جمیع الافراد ،

و اینکه بعضی از محققین و اکابر اهل این فن در مبدء وجود را اصل دانسته اند و در ممکنات ماهیت را ، و یا آنکه مجردات را وجود صرف و در مادیات ماهیات را اصیل دانسته اند ، و بعضی از متنطعین هم من حیث لایشعر از آن اعظم متابعت کرده اند ، کلامی باطل است ، و ادله طرفین قول بتفصیل را رد میکند . قول باصلین و سنخین نزد عقل مضاعف و فهم مستنیر ناشی از تحیر و عدم تضلع و سعی باع است انکار اصالت وجود در عقلیات نظیر انکار ولایت کلیه علی بن ابی طالب روحی له الفداء در اعتقادات می باشد ، همانطوریکه منکر ولایت دچار زلت و انکار و چشم پوشی از کثیری از مسلمات کتاب و سنت میشود ، همینطور قائل باصالت ماهیت دچار هفوات و تناقض گوئی در بسیاری از موارد دقیقه از عقلیات میشود که باید باریسمان بازی ملائی و مکابره بامقتضای عقل مطلب را تمام نماید ، لذا صاحب شوارق که از مصرین باصالت ماهیت است ، در جلد اول شوارق گفته است : اینکه ما قائل باصالت ماهیت شده ایم و میگوئیم نفس ذات ماهیات مجعول است برای آنستکه شبهه معتزله که قائل به ثبوت ماهیات منفکة عن کافة الوجوداتند وارد نیاید و گمان بشود که ماهیات در ثبوت استغناء از جعل که مساوق با استغناء از علت است دارند « فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضائقة من القول باصالة الوجود واعتبارية المهية كما هو مذهب استادنا الحکیم الالهی » . صاحب شوارق در جلد دوم شوارق دلیل بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت اقامه کرده است رجوع شود بر رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان چاپ مشهد ۱۳۷۹ ق ص ۶۰ و ۶۱ و ۶۲ و ۲۵۷ .

زعم أن الوجود في غير الواجب قائم بالماهية والموجود ما قام به الوجود وهو الماهية وعند المصنف لقيام للوجود بالماهية بل الماهية عارض ولذا قال : ذاحقيقة موجودة وفي هذا المشعر حققت حقيقة هذا القول ثابت بما قال المصنف : وغيره اعني الماهيات به في الاعيان لان بنفسها. لان المعروض يجب ان يكون سابقاً في ظرف العروض والسابق هو الوجود يريد به ان كل مفهوم كالانسان مثلاً اذا قلنا انه ذاحقيقة او ذاوجود (١) كان معناه أن في الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه انه انسان وكذا الفرس والفلك والماء والنار وسائر العنوانات والمفهومات التي لها افراد خارجية هي 'عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحققة اذ ذات حقيقة ان مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات.

ومصادق بالذات لكل شيء ومبدء أثره هو الوجود و هو مصدر آثار المختلفة و بحسب كل اثر خاص ينتزع منه مفهوم يناسبه و بهذا حصل للوجودات الخاصة المحمولات الخاصة و بارتباطها حصل القضايا المعقودة كما قال المصنف :

والقضايا المعقودة كهذا انسان او ذاك فرس ضروريات ذاتية ، فهكذا حكم مفهوم الحقيقة والوجود ومراد فاته لا بدوان يكون عنوانه صادقاً على شيء حتى يقال على شيء ان هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات ويكون القضية المعقودة ههنا ضرورية ذاتية او ضرورية ازلية - لست اقول : ان مفهوم الحقيقة

١- مراد مصنف آنستكه صرف مفهوم انسان ، انسان نيست يعنى فرد انسان نمى باشد - اين معنى كه آثار مترتبة بر انسان مثل ضحك و حركت ارادى و ساير خواص بر نفس مفهوم و معنى انسان مترتب نميشود بلكه مبدء اثر حقيقت انسان است حقيقت انسان نفس مفهوم انسان بانضمام مفهوم حصول و كون مصدرى نيست ، اگر آثارشان مفهوم و ماهيت باشد بايد بر نفس مفهوم انسان و معنى حيوان و ناطق اثر مترتب شود

پس هر مفهومی از مفاهيم بواسطه انضمام واتحاد با وجود مصداق حقيقت آن معنى ميباشد بنا بر اين وجود مبدء همى حقايق است و ماهيات بواسطه التجاء بوجود واتحاد با هستى مبدء اثر و مصداق بالذات از براى مفاهيم ميباشند - الوجود ما به يصير الاشياء ذاحقيقة ؛ و كل ما به يصير الاشياء ذاحقيقة اولى بأن يكون ذاحقيقة ؛ فالوجود اولى بأن يكون ذاحقيقة ، .

او الوجود الذى هو بديهي التصور ، يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملاً متعارفاً اذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملاً أولياً غير متعارف.

المفاهيم صنفان : صنف يكون عروضها منه على الاشياء حين كونها في الذهن ولا يكون بحدائها شيء أصيل في الخارج ويقال لها معقولا ثانياً لان عروضها و موجودية عروضها كان في الذهن ووجود العارض بعد وجود المعروض في ظرف العروض ، فتعقل العارض كان ثانياً سواء كان الاتصاف في الخارج ام لا، والوجود المطلق أعنى الوجود البديهي (١) سوى المفهوم والحصص، له افراد في الخارج وهذه الافراد وجودات خاصة وهي مناط الموجودية للاشياء ومدار صدق مفهوم الموجود عليها هو اتحادها بهذه الوجودات الخاصة نحو أمن الاتحاد والحصص الاعتبارية ليست مناط الموجودية الحقيقية بالبديهة . فبعد التأمل في ما ذكر المصنف تنبيهاً لاريب لاحد فيما نحن فيه أى وجود فرد حقيقى لمفهوم الوجود في العين و صدق المفهوم على هذا الفرد بالضرورة الذاتية اذا كان مع الماهية أو بالضرورة الازلية اذا كان صرف الوجود بلا ماهية ، و هذا الشك أيضاً من الباطلات المشهورات التى نشأت لفرط ظهور الوجود لاصحاب البحث و الجدال التى يسعى في اظهار الكمال بكثرة القيل والقال و الجهود بدون الفكر ؛ و اما لاهل النظر و الانصاف صدق هذا القول من الواضحات التى ليس فيها شك و لارتياب و قول المخالفين محمول على الكذب والجزاف و بعد العلم والتصديق بأن لمفهوم الحقيقة حقيقة ولها آثار مخصوصة يعلم كل أحد بآدنى تصور ان هذا ليس حال المفهوم لان المفهوم وإن جاز نادراً أن يكون مصداقاً لنفسه ويحمل عليه حملاً متعارفاً، لكن لا يجوز هذا في مفهوم الوجود والحقيقة؛ لان مصداقهما ليس من سنخ المفهوم بل حيثيتهما حيثية خارجية والمفهوم ليس كذلك وشتان ما بينهما وعلى هذا قول المصنف: ولست أقول الخ قول تنبيهي محض التفضل (٢) انما أقول ان الشيء الذى يكون انضمامه (٣) مع الماهية أو اعتباره

١- اعنى هذا المفهوم البديهي د - ط ، ٢ - بل انما أقول الخ د - آ - ق

٣- بنا برطريقه حكماى مشاء چون مشائين (بنا بقول مشهور) تركيب وجود را با

ماهيت انضمامى دانسته اند .

معها (۱) مناط کونها ذات حقیقه یجب أن یصدق علیه مفهوم الحقیقه أو الموجدیه فالوجود یجب أن یكون له مصداق فی الخارج یحمل علیه هذا العنوان بالذات حملاً شایعاً متعارفاً، وکل عنوان یصدق علی شیء فی الخارج فذلک الشیء فردہ وذلک العنوان متحقق فیہ، فیکون لمفہوم الوجود فرد فی الخارج فله صورۃ عینیۃ خارجیه مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظۃ الذهن، فیکون الوجود موجوداً فی الواقع وموجودیتہ فی الخارج انه بنفسه واقع فی الخارج كما ان زیداً مثلاً انسان فی الواقع وكون زیداً انساناً فی الواقع عبارة عن موجودیتہ (۲) فکذا کون هذا الوجود فی الواقع عبارة عن کونه بنفسه موجوداً وكون غیره به موجوداً لان للوجود وجوداً آخر زیداً علیه عارضاً له بنحو من العروض و لو بالاعتبار كما فی العوارض التحلیلیۃ بخلاف الماهیه .

وقول المصنف : انما اقول ان الشیء الذی یكون انضمامه الخ ... مبنی علی ما قل : ان الماهیات بلا انضمام الغیر لا یصیر موجوداً ولا ذی حقیقه لان الماهیه جهة الکلیۃ فی کل شیء والکلی بما هو کلی لا تحصل له فی الخارج ولا یكون مصداقاً لشیء فاحتاج

۱- بنابر طریقه اشراق - حکمای اشراق گفته اند تا با مفهوم و ماهیت وجود اعتبار نشود مبدا اثر نمی باشد .

۲- در أسفار «چاپ سنگی طهران صفحه ۸-» ، گفته است : « فصل فی أن للوجود حقیقه عینیۃ - لما كانت حقیقه کل شیء هی خصوصیه وجوده الذی یثبت له فالوجود اولی من ذلک الشیء بل من کل شیء بأن یكون ذا حقیقه كما ان البیاض اولی بکونه ابیض مما لیس ببیاض و یعرض له البیاض » فالوجود بذاته موجود وسایر الاشیاء غیر الوجود لیست بذواتها موجوده بل بالوجودات العارضة لها . وبالحقیقه أن الوجود هو الموجود ، كما أن المضاف هو الاضافة ، لا ما یعرض لها من الجوهر والکم والکیف وغیرها ،

حیثیت مکتسبه از جاعل که قائل باصالت ماهیت دائماً گریبان آن را میگیرد اگر امریست که بالذات صادر از جاعل میشود و آن حیثیت عین خارجیت و مبدئیت اثر است و مناقضه آن با عدم ذاتیست ؛ چنین حقیقتی از سنخ ماهیت نمی باشد .

در شواهد ربوبیه «چاپ سنگی ص ۴» ، گفته است : « الوجود احق الاشیاء بالتحقق لان غیره به یكون متحققاً وکائناً فی الاعیان و فی الازهان وهو الذی به ینال کل ذی حق حقیقه » .

إلى ضمیمه بهایابی عن صدقه على الكثيرين وهذه الضمیمه لاتكون من سنخ الماهیه لان ضم الکلی به لا یفید الجزئی ولم یتشخص ومالم یتشخص الماهیه کیف وجدت و صارت ذات حقیقه فبهذا ظهر أن الضمیمه المحتاجه الیها فی التحقق هی غیر الماهیه و قسیمها ومرادنا من الوجود هو «هذا» وهو محض الخصوصیه ومناط الشخصیه فی کل ماسواه وصورة عینیه لکل ذی صورة والمفاهیم والماهیات بدون اتحادها بامر وراء ذاتها حکمها حکم المعدومات وقول من قال بثبوت الماهیات فی السخافه قول من قال بثبوت المعدومات، وما به الموجودیه فی الاشیاء لبطلان الدور والتسلسل کان بالحقیقه وبالذات موجوداً و حیثیه ذاته حیثیه الخصوصیه وإباء الصدق على الكثيرين وهذا الحكم ليس للمفهوم وصدق التصديق بأدنى تصور معلوم، وليس فی المفاهیم تفاوت فی هذا والفرق بین المعقولات والمفهومات، ان بعضها لها فی الخارج نحو اتحادها هو الحقیقه وحیثیه الخارجیه الواقعيه وبه تصیر محمولاً للقضیه الخارجیه وکان عروضها فی الخارج وبعضها ليس كذلك ويقال له معقولاتاً ثانياً ومفهوم الوجود کان معقولاتاً ثانياً لوجهين الاول ان مصداقه من حيث أنه مصداقه کان وجوداً لا موجوداً والثاني أنه ليس له مصداق يكون هذا المفهوم ذاتياً له وسبب ذلك أن مصداقه صرف الحقیقه (فندبر) والفرق بین مفهوم الوجود وسائر المفاهیم أن مناط الموجودیه وما به الصدق فی هذا المفهوم نفس الحقیقه وفي سائر المفهومات شيء بهذه الضمیمه والشيء والضمیمه حکمها فی الذهن فی الاعتبار والعروض على عکس ما فی الخارج.

كالانسان فان معنى كونه موجودا ان شيئاً في الخارج هو انسان لا ان شيئاً في الخارج هو وجود ومعنى الوجود موجود ان شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقیقه . مناط موجودیه الاشیاء وصدق المفهوم فی الخارج على الشيء كون هذا الشيء مصداقاً لهذا المفهوم ومفاد القضية تصديق بأن مصداق الموضوع مصداق لمفهوم المحمول فاذا كان موضوع القضية الانسان والمحمول مفهوم الوجود صار المعنى مصداق الانسان موجود ومتحقق فی الخارج والحاصل أن ما هو موجود فی الخارج انسان واذا كان الوجود فصار المعنى مصداق الموجود أمر متحقق وموجود فی الخارج وحاصله أن امر المتحقق فی الخارج وجود وهو بنفسه موجود ومتحقق فی الخارج

واعلم ان کل موجود فی الخارج غیر الوجود ففیه شوب ترکیب (۱) و لو

۱- غیر از حقیقت مقدس حق هیچ وجودی معرا از ترکیب که ملازم با فقدان و نیستی میباشد نیست. لذا در کلام اساطین حکمت وارد است که (کل ممکن زوج ترکیبی) حقیقت مقدسه حق علت تامه مستقله از برای وجود اشیاء است و چون تساوی در مرتبه وجود و تکافؤ در مرتبه بین علت معطی وجود و معلول ناقض حدیث علیت و معلولیت و مبطل باب افاضه و استفاضه است «معلول بالذات حیثیت ذاتش حیثیت ربط و فقر وجهتی غیر از این جهت ندارد، لذا صدر المتألهین وجودات امکانیه را روابط محضه و صرفه دانسته و محققان از اهل حکمت بر آنند که این شأن ذاتی ممکن است کما اینکه استقلال در وجود مقوم ذات حقیقت حق میباشد و معلول نسبتش بعلت فیاضه نسبت فرع باصل و ظل بذی ظل و رقیقه بحقیقه میباشد، قهرا وجود مستقل حق تعالی که هستی محض و وجود صرف و حقیقت بسیطه‌ی نوریه است که ظلمت در او بوجه من الوجوه راه ندارد بحسب نفس ذات مقدم بر اشیاء خارجی و معالیل امکانیه است و موجودات امکانیه بحسب جوهر ذات و تخوم حقیقت از وجود واجب ازل متاخرند و این تأخر ملازم با انتزاع مفاهیم کلیه و ماهیات امکانیه است چه هر علت فیاضه و اجدهمه‌ی کمالات معلول باشیئی زائد است، ولی معلول باندازه‌ی حد وجودی خود استفاضه وجود از علت فیاضه مینماید، و این حدی که وجود را از صرافت خارج نموده است عبارة اخرى معنای ماهویست، و این حدود امکانیه از تجلیات و ظهورات حقیقت هستی مطلقه هستند که از موجودات مجعوله معلوله منبث میشوند. و معلولیت دائما مساوق و ملازم با ترکیب و عدم بساطت است و هیچ موجود امکانی خالی از ماهیت کلیه امکانیه نمیشود. این جهت امکانی در موجودات مختلف است، وجود هر چه از منبع جود دور میشود حدود عدمیه آن زیاد تر است تا برسد به یولای اولی که قوه الوجود است.

اینکه در کلام بعضی از اساطین حکمت وارد است: «النفس و ما فوقها انیات صرفه (۱)» *

۱ - صدر المتألهین در شاهد رابع - اشراق سادس از شواهد « چاپ سنگی ۱۲۸۶ ق ص ۵۶ » گفته است: « ان المبدء الفاعل بالقياس الى المهيمة الموجودة المعلقة فاعل، وبالنسبة الى نفس الوجود المفاض عليها منه مقوم، لان هذا الوجود غير مبائن له وأما بالقياس الى نفس تلك المهيمة بما هي هي فلا يكون له سببية ولا تقويم أصلا كما علمت ولذا قيل الايمان الثابتة ما شئت رائحة الوجود » ملاک معلولیت در ماهیات بنا بر مذهب حق موجود نیست علیت و معلولیت در سنخ وجود است و معلول امری مسانخ با علت مفیضه‌ی خود می باشد و هر علتی مقوم وجود معلول خود است، ماهیت بوجه من الوجوه مدخلیت در علیت و معلولیت ندارد و امری ذهنی و از معقولات ثانویه می باشد و فرقی بین علت و مقوم در مانحن فیه نیست «فما ذكره قدس سره في هذا الاشراق خال عن التحصيل»

عقلاً بخلاف صرف الوجود ولاجل هذا قال الحكماء كل ممكن ذي (۱) ماهية زوج
ترکیبی فلیس شیء من الماهية بسیط الحقيقة (۲) وبالجملة الوجود موجود بذاته

* وجودات بحثه، اگر مرادش آنست که مجردات بواسطه قربشان بحق تعالی و بعدشان از ماده و خواص ماده احکام وجود غلبه در آنها دارد و عقول مجردة بواسطه فنایشان در حق و بقائشان بآن حقیقت مطلقه مقدسه جهت امکانی آنها جبران شده است، این حرفی است که بصواب نزدیک است، و صدر المتألهین هم موجوداتی را که از صقع بلاد تجرد آبادند باقی ببقاء الله میداند، و آنها را باین معنی ماسوی الله نمیداند و اگر مرادش آنست که مجردات ماهیت ندارند و عقل آنها را منحل بجهت ماهوی و وجودی نمینماید و امکان ذاتی که از خواص ماهیات است در آنها نیست و وجود آنها عین الربط بحق نمیباشد و این معنای عین الربطی ملازم باضعف وجود و قصور ذات و منشاء انتزاع معنای کلی ماهوی نیست این حرف از پیشگاه تحقیق و تدقیق دور و در مسلك و مذهب برهان و استدلال ناروا و بیجاست، و اینکه صدر المتألهین «قدس الله روحه» در بعضی از کلمات خود مجردات را از لوازم حق و غیر معمول بلامجمولیت ذات مقدسه حق میداند و یا وجود را باعتبار اتحاد و اتصافش بماهیات معمول میداند و جاعلیت و معمولیت را در نفس وجودات محال میداند با آنکه وجودات را ذومراتب مقوله بتشکیک و هر وجود ظلی را متقوم بوجود اصلی میداند، کلامی تام و تمام نیست چه هر وجودی که توقف بر وجود دیگر دارد و وجود دیگر مقوم آن است، معمول است.

و عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات امکانیه بحق تعالی ملاک معمولیت و معلولیت آنها است و اینکه بعضی توهم کرده اند که بنابر طریقه عرفاء و اهل توحید علیت و معلولیت در اشیاء مرتفع است و فاعلیت بالتشأن و التجلی منافات دارد با مسئله علیت و معلولیت اشتباه کرده اند.

۱- قید بهذا القید مع ان ذلك كلام الحكماء هو ان كل ممكن زوج ترکیبی، اشاره الی ان مرادهم ذلك لاعم، حتی يشمل الامکان الوجودی، اذلیس فیه ترکیب اصلاً فقد بر
«محمد اسماعیل ره» ۲- نگارنده در حواشی بر اسفار نوشته

است: «و أعلم أن امکان الوجودی ملازم للامکان الذاتی لان كل وجود تعلقی ربطی ملازم لماهية كلية ولاجل أن كل موجود فی الخارج غیر حقيقة الوجود (ای الحق الاول) ففیه شوب ترکیب قالوا: كل ممكن زوج ترکیبی ولم يقولوا كل موجود واعلم ان التركيب مطلقاً مناف لوجوب الوجود وکل مرکب محتاج الی جاعل یجعله موجوداً الا ان التركيب علی انحاء و التركيب قد یكون خارجياً کترکب الجسم من المادة والصورة و ترکیبه من*

لابغيره وبهذا يدفع (١) المحذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً وأما الامر الانتزاعي العقلي من الوجود فهو كساير الامور العامة والمفاهيم الذهنية كالشيئية والماهية والممكنية ونظائرها، الا ان ما بازاء هذا المفهوم امور متأصلة في التحقق والاثبات بخلاف الشيئية والماهية وغيرها من المفاهيم قول المصنف: كل موجود في الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب. لان الماهيات مناط وجوديتها ليس نفسها بل باعتبار اتحادها بالوجود. فمصادق الموجود في الماهيات الممكنة ماهيات مقيدة وكل مقيد مركب بلاشك وقوله: ذي ماهية، يمكن أن يكون بيانية او تفسيراً للممكن وبيان ان المراد من الممكن، الممكن الخاص وبيان أن الممكن بحسب نفس الامر وبما هو موجود زوج تركيبي كما قال: بسيط الحقيقة. لا بحسب الاعتبار ومرتبة الماهيات والمحذورات المذكورة ما تمسكوا بها القائلون باعتبارية الوجود وهو ان الوجود اذا كان في الخارج كان صفة قائمة بالماهية وثبوت الصفة للموصوف فرع على ثبوت الصفة والموصوف لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت المثبت والمثبت له فيلزم الدور أو التسلسل في طرف العارض والمعروض. والجواب بأن الوجود موجود بذاته لاغيره. يدفع المحذور من جانب العارض وأما من جانب المعروض فحق الجواب أن ثبوت الوجود ليس داخلاً في الحكم بل هو ثبوت الشيء لاثبوت الشيء للشيء، فلا يحتاج في الجواب

* الاجزاء المقدارية وقد يكون عقلياً كتركيب الانسان من الحيوان والناطق أو كتركيبه من المادة والصورة العقلية وقد يكون التركيب غير هذه الاقسام المذكورة كتركيب كل موجود مكاني من الوجود والماهية وعند العقل ينحل كل موجود معلول مكاني الى جهتين وحيثيتين «جهة الوجود وجهة الماهية» قال الرئيس في الشفاء: «والذي يجب وجوده بالغير دائماً ان كان فهو غير بسيط الحقيقة» لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لشيء غير واجب الوجود عرى من ملاسة ما بالقوة فهو الفرد وغيره زوج تركيبي، وقد يكون التركيب مزجياً مثل نفس الوجودات الخاصة الامكانية المعبرة عنها بلسان بعض ابناء التوحيد بالروابط المحضة والوجود الا مكاني لا انحطاطه عن مرتبة الوجوب مركب من الوجود والعدم قهراً وهذا الانحطاط منشاء لانتزاع ماهية كلية مكانية،

إلى ما قال الامام اوغيره (١) لا يقال اذا كان الوجود موجوداً بذاته فيكون كل وجود واجباً قلنا معنى كون الوجود موجوداً بذاته انه اذا حصل من ذاته او من غيره لا يحتاج تحققه الى وجود آخر قائم به ، ومعنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من دون فاعل وقول المصنف : ما بازاء المفهوم امور متأصلة لا ينافي ما قال : انه من المعقولات الثانية . لان المراد منها هو ما ذكرناه سابقاً «فتذكر»

واعلم ان الموجودات (٢) حقايق خارجية لكنها مجهولة الاسامي شرح أسمائها انها وجود كذا و وجود كذا ثم يلزم الجميع الامر (٣) العام فى الذهن واقسام الشىء والماهية معلومة الاسامى والخواص والوجود الحقيقى لكل شىء من الاشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت اذ وضع الاسماء والنعتون انما يكون بازاء المعانى والمفهومات الكلية لا بازاء الهويات (٤) الجزئية والصور العينية .

وفى هذا الكلام اشار المصنف الى ما يمكن ان يكون هو سبب الاشتباه، ومنشأ الزعم ان الوجود ليس له حقيقة بل هو مفهوم المضاف وله الحصص الاعتبارية وفى هذا الكلام بعد التأمل التام دليل واضح على أن للوجود حقيقة خارجية لا يتصور حتى يسم باسم خاص اذا اطلق حضر مسماه فى الذهن و مصداق مفهوم الوجود امور عينية وصرف التحقق ولا يدرك الا بالشهود لان حيثيتها حيثية التشخص ومحض الشخصية ولا يحصل فى الذهن بالتعبير كما قيل: «الجزئى لا كاسب ولا مكتسب» فاذا علم السبب فما فائدة الكلام فى البحث ان الواضع هو الخلاق العلام أم لا و بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية أم ليس كذلك وفائدة وضع الاسماء بالمناسبة للمصور العينية كما ترى .

١ - بطور مفصل اقوال المذكور در اين باب را ذكر خواهم كرد و خواهم گفت كه مفاد قضيه در «زيد موجود» مفاد هلت بسيطه و ثبوت شىء است نه ثبوت شىء از براى شىئى .

٢ - الموجودات (د- ط،

٣ - ثم يلزم الجميع فى الذهن الامر العام «آ-ق،

٤ - الهويات الوجودية «آ-ق ،

الثانی (۱) من البین الواضح (۲) ان المراد بالخارج والذهن فی قولنا هذا موجود فی الخارج وذلك موجود فی الذهن لیساً من قبیل الظروف والامکنه ولا المحال بل المعنی بكون الشیء فی الخارج ان له وجوداً تترتب علیه آثاره و احکامه و بكونه فی الذهن انه بخلاف ذلك فلو لم یکن للوجود حقیقه الا مجرد تحصل الماهیه لم یکن حینئذ فرق بین الخارج والذهن وهو محال اذ الماهیه قد تكون متحصلة ذهناً ولیست بموجودة فی الخارج .

۱ - ان من الواضح « آق »

۲ - ای لیس لها اسم حتی یكون مجهول الکنه وهذه الاسماء لیس هی ما ذکره المصنف قدس سره آنفاً بل المراد منه عنوان الشیء و حکایتہ و شرح هذه العنوانات ان یقال بهذا اللفظ وجود کذا وهذا كما یقال فی الروایح فتدبر « محمد اسماعیل ره »

۲ - وجود بر دو قسم است وجود خارجی و وجود ذهنی ماهیات گاهی بوجود اصلی و منشاء اثری تحقق پیدا مینمایند که از آنها تعبیر میشود با کوان و حقایق یا ماهیات خارجیہ ، و گاهی بوجود ذهنی و ظلی و تبعی محقق میشوند . « ذهن و خارج دو نحو و دو طور از وجودند نه آنکه خارج یا ذهن بمنزلۀ مکان از برای وجودات ذهنیه و خارجیہ باشد » ماهیت باعتبار تحقق خارجی و وجود اصلی منشاء آثار است ، و باعتبار وجود ذهنی و ظهور ظلی منشاء آثار نمیباشد . اگر وجود امری اعتباری باشد که در منشئیت و عدم منشئیت آثار تابع ماهیات باشد باید فرقی بین وجود ذهنی و خارجی نباشد .

خلاصۀ کلام آنکه خارج و ذهن بعد از اینکه بمنزلۀ مکان و زمان از برای نفس وجودات نبود . بلکه خارج و ذهن دو نحو از وجود بود و وجودیکه حقیقت و خارجیتی غیر از مفهوم تحصیل مضاف بماهیات نداشته باشد و عبارت از کون عقلی - مصدری و مفهوم انتزاعی و از اعراض عامه باشد باید هیچ فرقی بین خارج و ذهن نباشد . و چون ماهیات بوجود خارجی منشاء آثار و احکامند و بوجودات ذهنیه آثار بر آنها مترتب نمیشود ، باید این دو نحو از وجود مختلف باشند که ماهیت بایکی منشاء احکام و بادیگری مصدر آثار نباشد .

بعبارت دیگر - از برای ماهیت واحدہ حصولات متعدده است گاهی ماهیت بوجود خارجی تحقق پیدا مینماید و در این نحو از تحقق دارای آثار و احکام است و گاهی در ذهن حاصل میشود و آثار ندارد معنی و مفهوم واحد فی نفسه متعدد نمیشود مگر آنکه با حصولات متعدده متحد شود ، اگر از برای مفهوم حصول و وجود افرادی نباشد که بحسب طور وجود و نحوه حقیقت قابل شدت و ضعف باشد که ماهیت بواسطۀ فنا و التجاء واتحاد با آن حصولات و وجودات احکام مختلفه داشته باشد « و وجود امر اعتباری صرف باشد » *

و من المعلوم أن الخارج والذهن إذا كانا من قبیل الامکنة والمحال فرضاً
إختلاف الاثار بمجرد اختلافها من المحال لان للمكان وان كان في بعض الامور المختصة
به اثر و جازان یختلف الحال فيه لكن في كون الشیء منشأً أثر في المكان بحيث كلما

* باید فرق بین حصول خارجی و ذهنی نباشد .

این برهان را مرحوم صدر المتألهین در این کتاب و حاجی سبزواری در منظومه
و حواشی اسفار ذکر فرموده‌اند و نگارنده آنرا بچند تقریب بیان نمود . اگر قائل
باصالت ماهیت بگوید ممکن است ماهیت واحده دارای اطوار متعدده باشد ، باعتبار
مجموعیت و انتساب بجاعل مستحق حمل موجود و منشاء آثار و احکام گردد و در ذهن چون
تحقق عنوانی و مرآت‌ی دارد و به تبع وجود «نفس» تحقق دارد منشاء اثر و ترتب احکام نیست
جواب می‌دهیم نفس مفهوم بما هو هو جمیع انحاء و اطوار حصولات از جاعلیت و مجموعیت
را فاقد است . اتصاف آن بشدت و ضعف و مجموعیت و ذهنیت و خارجیت باید بامری وراء
سنخ ذات و جوهر طبیعت باشد . نهایت حرفی که میشود در توجیه و تقریر این برهان
گفت این است .

ولی بر عارف خبیر و واضح و روشن است که این برهان خالی از مصادره و مناقشه نمی‌باشد
چون توقف بر تمامیت برهان اول و برهان بعدی دارد که شرحش خواهد آمد «والله اعلم»
اما برهانیکه مرحوم «حکیم سبزواری» در منظومه دلائل اول بر اصالت وجود قرار داده
و فرموده است :

«لانه من-بع کل ش-رف والفرق بین نحوی الکون یفی»

خالی از مصادره نمی‌باشد ، برای آنکه قائلین باصالت ماهیت منشاء اثر ماهیت مجعوله
منتسبه‌ی بجاعل را میدانند و اینکه در تقریر برهان مذکور گفته شده است که چون ماهیت
من حیث هی منشاء اثر نیست و خیری در مفهوم اعتباری نمی‌باشد منشئیت اثر و مطلوبیت
که ملاک خیریت و اختیار و ترغیب باشیاء میباشد در ماهیت من حیث هی هی نیست ، بلکه
وجود است که بآن هر ذی حق و حقیقتی بحق خود نائل میشود «برهان مزبور» خالی از
مناقشه نمی‌باشد . برای آنکه ماهیت مجعوله بنا بر اصالت ماهیت منشاء آثار و ملاک احکام
است . اگر گفته شود در صورتیکه ماهیت بحسب نفس ذات منشاء اثر نباشد باید منشاء
اتصاف آن بآثار و احکام امری خارج از سنخ ماهیت باشد . جواب داده میشود که این
برهان برگشتش ببرهان دیگری است که محقق سبزواری بیان کرده و صدر المتألهین
هم در این رساله بدو طریق تقریر نموده است :

« کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشیاء »

كان فيه كان لازماً كالحرارة للنار لا خلاف فى عدم جوازه وهذا أيضاً تنبيه على أن الخارج ليس من قبيل المكان بل المراد من الخارج شىء غير المفهوم والماهية يترتب عليه آثار الماهية اذا اتحدت وهو الوجود الشديد والمراد من الذهن شىء غير المفهوم لا يترتب عليه آثار المفهوم اذا اتحد به وهو الوجود الضعيف

وأما اذا كان مناط الاختلاف مجرد تحصيل الماهية أى مفهوم التحصل المضاف الى الماهية المتكثرة بدون ضمنية الوجود الذى هو حقيقة التحصل والمتفاوت فى ذاته بحسب الشدة والضعف، ليس تكثر الماهيات الا بالاضافات المعتملة والاعتبارات والتفاوت الاعتبارى غير الحقيقى لا يوجب اختلاف الآثار بحسب الواقع فما به الموجودة وجب أن يكون أمراً حقيقياً واقعياً حتى يصير مناط إختلاف الآثار الواقعية ، وهو أمر ليس من سنخ المفهوم ، وهو الوجود (فتدبر) وإنما قلنا آثار الماهية والحوال أن الاثر للوجود لان أثر كل وجود سواء كان شديداً أو ضعيفاً لازم له لا يتخلف عنه لكن الماهية التى تتحد به معه نحو من الاتحاد لها مفهوم هو عنوان لبعض الآثار وإذا حصل من الوجود الذى يتحد به الاثر يقال له الوجود الخارجى وما يترتب عليه اثار الماهية واذا لم يترتب عليه هذا الاثر وإن كان له أثر يقال له الوجود الذهنى للماهية وبهذا القدر يقال : أثر الماهية (فتدبر)

وليس الفرق بين الخارج والذهن وترتب الاثر وعدم الترتب بعروض العوارض وعدم عروضها حتى يرد بعض الايراد لان العوارض المشخصة لكونها متشخصة ليست بمعنى الموجود بل هى علامة الشخص واسطة فى الاثبات ولها أيضاً ماهية و تشخصها بالوجود واذا لم يعتبر ضم الوجود وملاحظة تشخصها به كانت هى مبهمه و مطلقة كالماهية وضم المبهم به ولو كانت مرات كثيرة لم ترتفع الابهام ، ولم يصير الشىء متشخصاً بالعرض إلا بما هو متشخص بالذات لبطان الدور والتسلسل والدليل الاسد و الاخصر «فتدبر» فموجد ومحصل التشخص ما كان بنفس ذاته متشخصاً و هو الوجود .

الثالث (١) انه لو كان موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر آخر لا ممتنع

١ - حمل بردو قسم است: حمل اولى ذاتى وحمل شايع صناعى حمل اولى را حمل*

حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان
والانسان ماش لان مفاد الحمل ومصادقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين
فى الوجود وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما
مفهوماً وماهيةً وما به المغايرة غير ما به الاتحاد.

لو كان المجمعول بالذات و أثر الجاعل فى الاشياء هو نفس الماهية فقط وهى
عين ما به الامتياز فلم يتحقق ما هو مناط الحمل و مصحح صدق المحمول على
الموضوع فى حمل المفيد، لان مفهوم المحمول اذا لم يكن عين مفهوم الموضوع لم
يصدق الحمل وإذا كان لم يفد لان الاتحاد على هذا منحصر فى الماهية. لان الوجود
على هذا الاصل تحققه وتعددّه تابع لتعدد الماهية فصحة الحمل ليست إلا فى الحمل
الاولى الذاتى فلا يتحقق للحمل فائدة إلا إذا انضم بالموضوع و بالمحمول

* غير متعارف وثانى را حمل متعارف نامیده اند . حمل اولی حمل مفهوم بر ذات خود
میباشد ، لذا گفته اند مفاد حمل اولی اتحاد بین موضوع و محمول بحسب مفهوم است و
تغایر اعتباری از برای صحت حمل کافی است ملاک حمل شایع صنایع تغایر مفهومی و
اتحاد خارجی است در حمل اولی نظر بخارج نیست و در حمل شایع تغایر مفهومی و
اتحاد خارجی شرط است . تصریح کرده اند اهل تحصیل که باید موضوع و محمول بحسب
وجود خارجی بنحو من الانحاء متحد باشند اگر وجود امری خارجی نباشد ، باید حمل
محمول بر موضوع صحیح نباشد زیرا در حمل اتحاد بحسب خارج و تغایر مفهومی شرط
است و بین مفاهیم تباین عزلی موجود است نه وصفی ، و هر مفهومی بحسب نفس ذات خارج
از مفهوم دیگر است مثلاً مفهوم انسان باضاحک بحسب نفس مفهوم و همینطور مفهوم ضاحک
باکتاب باعتبار مفهوم متغایرند و حمل احداً المتغایرین بر دیگری بدون جهت و حدت خارجیه
ممتنع است . ماهیات چون باعتبار مفهوم و ذات متغایرند اگر اصیل باشند ممکن نیست
ملاک جهت و حدت در همان متغایرات باشد باین معنا که جهت تغایر بعینه بجهت و حدت و اتحاد
بر گردد ، بنابر اصالت و خارجیت ماهیات جهت تغایر بحسب مفهوم تنها نبوده ، بلکه
متغایرات امور اصیله و تغایر بالذات و بینونت بینونت عزلی و واقعی خواهد بود ،
و این تغایر چون امری واقعی میباشد بهیچ نحوی از انحاء باصل واحد و منشاء فارد بر
نمیگردد روی این میزان حمل محقق نخواهد شد . ممکن است بگوئیم اگر وجود امری
اصیل و جامع متشتملات و متغایرات نباشد حمل اولی ذاتی هم تحقق پیدا نخواهد کرد ،
برای آنکه در حمل اولی ذاتی هم اگر موضوع و محمول بحسب نفس ذات بوجودی واحد

مفهومین آخرین متغایرین ، فهذا كما ترى ، وبديهية الامر حاكمة بأن الامر ليس كذلك لان الاحكام اليقينية والاعتقادات الدينية المأمور بها فى الشرع كثير و لم

* موجود نباشند و حصولی واحد نداشته باشند باعتبار كون «حصول» ذهنی اجزاء حدیه حاکی از ذات واحد نباشند اتحاد مفهومی هم واقع نخواهد شد . تفصیل این کلام در بعد خواهد آمد ، اینکه صدر المتألهین ، مرحوم حاجی سبزواری ، مرحوم ملا اسمعیل اصفهانی و دیگران از اعظم حمل را اختصاص بحمل شایع صناعی داده‌اند ، از باب ارخاء عنان است و اختصاص بحمل شایع ندارد (۱)

لو لم يؤصل وحدة ما حصلت اذ غیره مثار کثرة ات

اگر وجود اصل نباشد واصل خارجی همان شیئیت ماهوی انسان و فرس و بقروکاتب وضاحک باشد (۲) چون ماهیات مثار کثرت و اختلاف و فطرتشان مصحح دوئیت و غیریت است جهت وحدت و اتحاد بین موضوع و محمول محقق نخواهد شد و حمل ، محمول بر

۱- صدر المتألهین در اسفار چاپ سنگی تهران ۱۲۸۲ ق ص ۴ فرموده است : ان جهة الاتحاد فى كل متحدین هو الوجود سواء كان الاتحاد اى الهو هوية بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او الحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود عبارة عن نفس الوجود المنسوب اليه بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض . - خلاصه مراد صاحب اسفار آنستکه تا وجود محقق نشود جهت اتحاد بین اشیاء موجود نخواهد شد اعم از اینکه اتحاد بالذات باشد مثل اتحاد انسان با وجود چون ترکیب وجود با ماهیت ترکیب اتحادی است نه انضمامی یا مثل اتحاد انسان با حیوان که ملاک حمل بین این دو اتحاد وجودی میباشد و وجود واحد منسوب است بانسان و حیوان هر دو یا اتحاد بالعرض باشد نظیر اتحاد انسان با ابیض که وجود واحد منسوب است بانسان بالذات و با بیض بالعرض محقق سبزواری در حاشیه فرموده اند «لایخفی ان هذا لایتم فی الحمل الا ولى فان مفاده الاتحاد فی المفهوم فالکلیة ممنوعة لکننا نقول استدلال (ره) فی المشاعر علی اصالة الوجود بانه لولاه انحصر الحمل بالشایع و هنا ترقی فنظر بنظر اذق فاشارالی انه لولاه لما تحقق حمل» کلام اسفار ظاهر بلکه نص در حمل شایع است مثالی هم که از برای مقصود خود زده است مثال حمل شایع است نه حمل اولی ذاتی ، علاوه بر این حکیم معشی فرموده اند «جهة الاتحاد فی الاولى ایضا هو الوجود الا انه الوجود الرابط» در حالتیکه آخوند در هلیات بسیطه وجود رابط قائل نیستند «فافهم وتأئل فالمصیر الی ما قلناه »

۲- مرحوم آیه الله المظلمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی علی الله مقامه در تحفة الحکیم فرموده اند :

و هو مدار الوحدة المعتبرة
و مرکز التوحید ذاتا و صفة
فی الحمل بل کانت به المغایرة
و فعلا ایضاً عند اهل المعرفة

يجوز عقل أحد أن يأمر الشرع بأحكام كاذبة إذ ليس لها فائدة وإذا كان أثر الجاعل هو الوجود وهو أيضاً مناط إرتباط مفهوميين متغايرين فحصل ماهو الواقع أى صدق الحكم وإشتماله على الفائدة فى كل القضايا المتعارفة لاتحاد الموضوع والمحمول وجوداً وتغايرهما مفهوماً .

قال الشيخ قدس سره : «لقائل أن يقول من أين يلزم من كون موجودية الاشياء بنفس ماهياتها امتناع الحمل الشائع فما المانع من أن يكون ماهيات الاشياء موجودة بنفسها ويحمل بعضها على بعض ويحصل الشرطان كما يقولون فى الوجود بان الماهيات مجهولة الاسامى و شرحها أنها ماهية كذا وماهية كذا فيتحدان باعتبار نفس الماهية ويتغايران فى الذهن باعتبار ماهية كذا»

اقول معنى لفظ كذا إذا لم يكن معلوماً كيف يكون شارحاً وإذا كان المراد منه معلوماً ومتصوراً فهو اما الوجود او الماهية او غيرهما فعلى الاول صار حكم الوجود والماهية على عكس ماهو الواقع ، وعلى الثانى فمامنط صدقك انها مجهولة الاسامى وعلى الثالث قول ثالث «فتدبر» قوله: إن حمل بعض على بعض كان فى الذاتى وحكم بشيء على شيء كان فى العرضى والمحمول الذاتى والعرضى كلاهما لازمان للموضوع والفرق جواز انفكاك ملاحظة الموضوع عن ملاحظة المحمول العرضى «اللازم» الخارجى وعدم جوازه عن ملاحظة المحمول الذاتى اللازم الداخلى (فافهم)

*موضوع حمل احد المتباينين بريكديكر خواهد بود ، بخلاف آنكه وجود اصل باشد ممكن است وجود واحد باعتبارات مختلفه منشاء انتزاع معانى و مفاهيم كليه متغايره باشد . مثل آنكه انسان با آنكه وجود واحد است منشاء انتزاع معانى متغايره متميزه بحسب نفس مفهوم ميباشد لذا انسان را تعريف ميكنيم بجسم نامى حساس متحرك بالاراده ومدرك كليات وهمين معانى را منحل مينمائيم بمعانى متعدده ديكر واز همين وجود واحد انتزاع مينمائيم اعراض متباينه مختلفه را بلكه ممكن است از يك وجود جميع معانى جوهرية ومفاهيم عرضيه انتزاع شود ، اگر وجود اصيل نباشد لازم ميايد تمامى اين معانى متحقق بنحققات متعدده متباينه متشتمه باشند . البته بنا بر اصالت وجود اين معانى از وجودى واحد باعتبار جهات متعدده مختلفه كه در يك وجود واحد جمعند انتزاع ميشود .

والى هذا يرجع ما قيل : ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الخارج والمغايرة فى الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم يكن جهة الاتحاد (١) مغايرة لجهة المغايرة واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ما، ومغايرة ما، اذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً يكون وحدته وتعددته تابعين لوحدة ما اضيف اليه، وتعددته من المعانى والماهيات واذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الاولى الذاتى و كان الحمل منحصراً فى الحمل الذاتى الذى مبناه الاتحاد بحسب المعنى.

هذا القول منه تأييد لما سبق وتفسير له وبيان لما هو مقدر فيه وهو متمم الدليل لانه قال : وما به المغايرة غير ما به الاتحاد ولم يصرح وهنا على الفرض ليس كذلك لكن كان مقصوداً ومحتاجاً إلى البيان وبيانه: فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً إلى آخره . إذا قيل : قول المصنف اذا كان كذلك لم يتحقق حمل سوى الحمل الذاتى من باب المساهلة وإرخاء العنان والا فثبوت كل مفهوم وإن كان لنفسه فرع لثبوت المثبت له فى نفسه فلو لم يتحقق الوجود لم يتحقق حمل أصلاً. اقول : اذا لم يكن موجودية الاشياء بنفس ماهياتها ومع هذا لم يتحقق الوجود صدق قول قيل: لم يتحقق حمل أصلاً وأما اذا كان موجودية الاشياء بنفس ماهياتها فتحقق الحمل بدون تحقق الوجود لكن ليس حملاً متعارفاً مفيداً (٢) (فتدبر)

١ - مخالفة آق ، ٢ - اگر وجود اصل نباشد نه حمل اولى ذاتى تحقق پیدا مینماید و نه حمل شایع صنای از برای اثبات این قول و بیان وجوه خلل در کلام شارح علامه ناچارم از ذکر کلام مصنف در اسفار .

قال صدر المتألهين فى الاسفار ص ١٤ طبعة الحجرية : دان جهة الاتحاد فى كل متحدین هو الوجود سواء كان الاتحاد اى الهوية بالذات كاتحاد الانسان بالوجود واتحاد الحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو عن نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض نح لاشبهة فى ان المتحدین لا يمكن ان يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة والالم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليها نحواً من الانتساب فلامحالة احدهما او كلاهما انتزاعى وجهة الاتحاد امر حقيقى*

الرابع- لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن (١) شيء من الاشياء وبطلان التالى يوجب بطلان المقدم، بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهى معدومة وكذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهى بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة ؛ فلو لم يكن الوجود موجوداً فى ذاته لم يمكن ثبوت احدهما للآخر فان ثبوت شيء لشيء او انضمامه اليه او اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت له او مستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود فى ذاته موجوداً ولا الماهية فى ذاتها موجودة فكيف

* الخ ، قال الحكيم المحشى (سبزواری): « لا يخفى ان هذا لا يتم فى الحمل الاولى الذاتى فان مفاده الاتحاد فالكلية ممنوعة لكننا نقول : استدل (ره) فى المشاعر على اصالة الوجود بانه لولاه انحصر الحمل بالشايع وهناترقى فنظر بنظر ادق فأشار الى انه لولاه لما تحقق حمل، ولا يخفى ما فى كلام المحشى (ره) من الخلط والاشتباه فان كلامه فى الاسفار ظاهر بل صريح فى الحمل الشايع الصناعى وما قال صاحب الاسفار «ان جهة الاتحاد فى كل متحدين» ان نظره مقصور فى اقسام الحمل الشايع، لاقسام الحمل مطلقا. والشاهد على ما ذكرناه ذكره اقسام حمل الشايع الصناعى وما ذكره المحشى فى ذيل كلامه «ان جهة الاتحاد فى الحمل الاولى الذاتى ايضا هو الوجود الا انه الوجود الرابط» لا يخلو عن المناقشة لان صدور المحققين لا يقول بالوجود الرابط فى الهليات السبب- اعلم انه بناء على اصالة الماهية لا يتحقق الحمل مطلقا لان مفاد الحمل فى الشايع هو التغاير باعتبار المفهوم والاتحاد بحسب الخارج و لما كان التباين بين الماهيات التباين العزلى وكل مفهوم بحسب نفس ذاته خارج عن مفهوم الاخر فان مفهوم الانسان مثلا مع مفهوم الضاحك او الكاتب متغاير بالذات و كذا مفهوم الحيوان الجنسى مع الناطق ولو كان للمفاهيم المتغايرة مصاديق مختلفة متغايرة بالذات لا يمكن حمل بعضها على بعض- لانه بناء على اصالة الماهية التغاير المفهومى يسرى الى الخارج ويصير منشأ انتزاع المفاهيم المتغايرة المصاديق المتباينة بالذات ويكون المتغايرات امورا اصيلة واقعية خارجية لاترجع الى امر واحد وسنخ فارد اصلا وان شئت قلت: ان جهة الاتحاد لا يمكن ان تكون عين جهة التغاير على نحو يرجع جهة التغاير الى جهة الاتحاد بان يكون ما به جهة التغاير عين ما به جهة الاتحاد بان تكون الجهتان متحدان بالذات مختلفان بالعرض هذا فى الحمل الشايع واما الحمل الاولى الذاتى فلانه لو لم يكن الموضوع والحمول بحسب نفس ذاتهما موجودين بوجود واحد لم يتحقق حمل اصلا

یتحقق هناك موجود (۱) فلا يكون الماهية موجودة .

۱- اگر وجود محقق نباشد هیچ ماهیتی از ماهیات تحقق و ثبوت خارجی پیدا نمی‌نماید . بیان ملازمه آنکه اگر ذات ماهیت را مجرد از وجود لحاظ کنیم معدوم است، اگر لحاظ کنیم ماهیت را با قطع نظر از وجود وعدم یعنی مقصور باشد نظر مافقط بذات ماهیت بدون ملاحظه وجود وعدم در آن- ماهیت باین لحاظ نه موجود و نه معدوم است اگر وجود امری خارجی نباشد ثبوت وجود از برای ماهیت محال است و ممکن نیست حمل کنیم موجود را بر ماهیت ، بجهت آنکه ثبوت هر مفهومی از برای هر موضوعی فرع ثبوت مثبت له و وجود موضوع است ، وجود اگر اعتباری باشد و ماهیت هم که بحسب نفس ذات و جوهر حقیقت وجود ندارد ضم مفهوم اعتباری بمفهوم اعتباری دیگر سبب و موجب اتصاف ماهیت بوجود نمی‌گردد و ماهیت از حد استواء خارج نمی‌شود . اینکه قائل باصالت ماهیت گفته است : «ماهیت اگر چه در مرتبه ذات مستحق حمل موجود نمی‌باشد ولی باعتبار اضافه و انتساب بجاعل از این حالت خارج شده و وجود انتزاعی مصدري بر آن حمل میشود ، جواب داده اند که وجود نسبت بماهیت مثل نسبت بنوت به اولاد نیست که اتصاف حاصل شود بجهت انتساب به شخص واحد که پدر باشد چون نسبت حصولش دائماً بعد از وجود منتسبین است و در اضافی مقولیه تکرر نسبت شرط است ، ولی اتصاف ماهیت بوجود در مقام نفس ذات است ماهیت و وجود در وعاء خارج و ذهن بلکه در جمیع اکوان متحدند . توضیح این برهان بنحو اختصار آنستکه تارة ملاحظه میکنیم نفس ذات ماهیات را و نظر ما در این لحاظ مقصور بر ذات و ذاتیات ماهیت است ، هر ماهیتی باین لحاظ جز ذات و ذاتیات خود چیزی را واجد نیست و مقایسه هم نمیشود با چیزهاییکه خارج از نفس ذات ماهیت هستند ، اعم از آنکه آن امور خارجه از امور اصیل و اقمیه یا امور عدمیه و مفاهیم اعتباریه یا انتزاعیه باشند ماهیت در این لحاظ و در این مرتبه نه ملحوظ بنحو لائیت و نه بشرط شیئیت است یعنی نه بشرط لا و مجرد و نه بشرط شیئی و مخلوطه است، و تارة لحاظ میکنیم ماهیت را نسبت بامور خارجه از ذات خود باین نظر ماهیت از سه حال خالی نیست ، یا ملحوظ با وجود است و یا ملاحظه میشود بدون وجود و یا لا بشرط و غیر آبی از اتصاف بوجود وعدم است .

گفته اند : «ماهیت یا مخلوطه است یا مجرد و یا مطلقه ، مورد بحث ذات ماهیت است بنحویکه ملحوظ ذات و ذاتیات ماهیات باشد و لا غیر ، ماهیت با چنین شرطی مورد بحث است که بچه نحوه تحقق خارجی پیدا مینماید و مستحق حمل موجود میشود .

بعبارت دیگر آنچه که بحسب نفس ذات منشاء طرد عدم از اشیاء علی نحو الحقیقه بدون حیثیت تقییدیه است و مصداق و فرد بالذات دارد آیا از سنخ مفاهیم و ماهیات است*»

هذا الكلام من المصنف أى قوله: إن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن

* یا امری دیگر خارج از سنخ ماهیات است بعبارت واضحتر جعل جاعل بسنخ ماهیات و نفس طبایع کلیه بدون حیثیت تقییدیه تعلق میگیرد و ملاک طرد عدم و مناقضه با نیستی معمولیت نفس ماهیات و طبایع کلیه است ، یا آنچه که طرد عدم از اشیاء مینماید و ملاک موجودیت ماهیات میشود امری خارج از سنخ ماهیات و مفاهیم است . این نکته وجدانی و ضروریست که ماهیات باعتبار نفس ذات و من حیث هی هی ، جز ذات و ذاتیات خود را واجد نیستند و از جمیع جهات و حیثیاتی که غیر نفس ماهیات است خالی میباشند (۱)

چنین حقیقتی در هنگام انتساب بجاعل و جعل جاعل نفس ذات و حقیقت آن را بجعل بسیط اگر بآن امری اعطاء شود که از سنخ مفاهیم و ماهیات است همان حرف پیش میآید که این سنخ مطارده و نقاضت با نیستی ندارد و ملاک انتزاع وجود نیست ، چون وجود امریست وراء سنخ ماهیات و افاضی نورالانوار و اضافی اشیا اضافی اشراقیه است نه اضافی مقولیه که محتاج بطرفین و مشروط بتکرر نسبت باشد طرف اضافه در اضافی اشراقیه حالتی غیر از ارتباط بجاعل و حق تعالی ندارد و اینطور نیست که مفاض مقام و مرتبه ای از تقرر واقعی داشته باشد و اضافی بجاعل و نورالانوار ولو بتحلیل عقلی و تقرر ماهوی امری زائد بر آن باشد معمولیت و مفاضیت مقوم ذات و حقیقت معمولات و نحوه وجود معلولات و کار جاعل ایجاد نفس حقایق وجودیه است و معمول بتحلیل عقلی و تجزیه ذهنی منحل بامری غیر از معلولیت و معمولیت نخواهد شد . پس مفاض از جاعل امری وراء سنخ ماهیات است و حقیقتی میباشد که مطارده و نقاضت آن با عدم و نیستی بالذات میباشد . چون ماهیات در نفس ذات وجود را ندارند مطارده ای آنها با عدم بالعرض و بتبع وجود است نه آنکه سنخ ماهیت امری باشد که بالذات طرد عدم از خود کند .

اما اینکه بعضی ملاک موجودیت اشیاء را با انتساب بجاعل دانسته و گفته اند : وجود*

۱ - صاحب شوارق در الهیات شوارق « چاپ طهران جلد دوم صفحه ۲۸۴ » در علم باری بعد از بیان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت گفته است : « و ما قالوا ان معنى المجعولية هوان يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود فليس بشيء لان تلك الحیثية ان كانت اعتبارية فلا جدوى لها وان كانت حقيقة من شأنها ان يفيض من الجاعل فلان معنى بحقيقة الوجود سوى ذلك » یعنی صادر از مبده اگر امری باشد غیر از سنخ ماهیات ، باین معنی که بالذات طرد عدم از اشیاء کند چنین چیزی همان حقیقت وجود است ، که عین خارجیت و منشائیت اثر میباشد . هلامه بزرگ حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفه الحکیم فرموده است :

اذ ما سواه عدم او عدمی

یختص بالوجود طرد عدم

الوجود فهی معدومة ؛ مبنی علی ماقاله فی الشاهد الاول ان انضمام الوجود علی الماهية کان مناط کونها ذات حقيقة فعلی هذا إذالم یکن الوجود موجوداً فلم یوجد

* یکفرد بیشتر ندارد که بنفس ذات خود موجود است، و ملاک موجودیت ماهیات معموله بانساب بجاعل تام و اضافی اشیا بحق تعالی است و صدق عنوان موجود بر چیزی مستلزم تحقق وجود نیست. گذشته از آنکه این کلام با قواعد مسلم فلسفه سازش ندارد ماهیت من حیث هی حصول و تحقق خارجیش باید بامری غیر سنخ خودش باشد اگر از برای وجود فردی بالذات نباشد ماهیت ثبوت و تحقق خارجی پیدا نخواهد نمود.

بعضی این قول را استناد بعرفاء داده اند یا از بعضی از عبارات فتوحات شیخ العرفاء محیی الدین عربی اندلسی استفاده نموده اند البته این استناد بسی اساس و عبارت فتوحات بلکه مرام عرفاء و اهل توحید با این مبنی بوجه من الوجوه سازش ندارد.

اینکه در عبارات و مسفورات عرفاء دیده میشود که فرموده اند ذات حق عین هر شیء است «باعنبار ظهور» و عین اشیا نیست «در مقام ذات» مراد آنها آنستکه حقیقت حق در مقام ذات که مقام کنز مخفی و غناء عن العالمین است واحدیت ذات محل محو کثرات و اضمحلال موهومات امکنیه است «تجلی ندارد، و تجلی در احدیت بماهی احدیت محال است و سریان حق در اشیا سریان و ظهور فعلیت، و آنچه که از حق تعالی اتحاد با خارجیات دارد وجود منبسط و فیض مقدس است و وجود منبسط هم فرقی با وجودات خاصه و مقیده باصطلاح این حضرات باطلاق و تقیید است. و ماهیات بتبع وجود منبسط و وجودات خاصه متظاهرند و بنفس ذات خود رائجی وجود را استشمام ننموده اند و از تعینات وجود منبسط و از ظهورات فیض مقدسند این مطلب کجا و حرف ذوق التأله کجا؟ که قائل باصلین و سنخین و حقیقتین هستند.

د به بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا؟

و اما استناد این قول بشیخ الرئيس و فارابی کاملابی اساس است و از بیانات گذشته و آتیہ معلوم می شود که این استناد بی جامی باشد.

فارابی چون ملاک تشخیص را بوجود میداند و فرموده است واجب الوجود همه اش وجود است و او همه وجودات، کاملاً نتیجه عکس این قول را، این قول از فارابی که افضل فلاسفه اسلام است، اشاره بتوحید خاصی و قول بوحدت حقیقت وجود است چون حق تعالی علت فیاض همه اشیا است همه وجودات را بنحو اعلی و اتم واجد است و لا یشذ*

موجود فی عالم الوجود البتة فهو كما ترى بديهی بطلانه، و بعد التصدیق والتسليم فی الحكم السابق ملازمة هذا الحكم غير خفى لا يحتاج إلى البيان وما ذكر فی بیان الملازمة هنا فی الحقيقة إشعار بحقیقة القضية السابقة. قوله: إن الماهية إذا اعتبرت بذاتها بشرط سلب الوجود فهي معدومة مسلوبة عنها الوجود، ظاهر صدقه. وقوله إذا اعتبرت مع قطع النظر عن الوجود بذلك الاعتبار لا معدوم ولا موجود أى فی نظرنا لانه إذا كان إنضمام الوجود مناط تحقق الماهیات وسلبه لسلبه فاذا لم يدرأيهما

* عن حیطة وجوده شيء من الاشياء، وازطر فی وجودات از اشعات واطلال وظهورات وجودی آن حقیقت هستند، باین اعتبار آن حقیقت ظهور در تمامی متکثرات، واحاطه ی قیومی بتمامی اشياء دارد چون منشاء تمامی کثرات همان وحدتست لذا همه کثرات بنحواعلی واتم در آن وحدت منطوی هستند، نظیر انطواء عقول تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی این بیان کجا وقول بمجموعات متباینه باضافه اعتباریه کجا؟ قول باصلین و سنخین در دار وجود کما اینکه کثیری از مقلدین برآنند از پیشگاه تحقیق و تدقیق دور است.

اما نسبت این قول بشیخ بی مورد است

بنابر قول ذوق الثأله اضافه اشياء بحق تعالی اضافی اعتباریه ی مقولیه است واما این که در کلمات اهل توحید دیده میشود که اشياء ووجودات خاصه را از نسب واضافات وجود حقیقی دانسته اند، مراد آنها از اضافه و نسب، نسب واضافه ی اشرافیه است نه اعتبار مقولی باصطلاح حکیم.

عرفاء بوحدت شخصی در دار وجود قائلند وقول بمراتب را که فهلویون برآنند منافی باتوحید وجودی میدانند با آنکه بنا بر قول فهلویون چون کثرت در وجود ناشی از اصل وحدت حقیقت وجود است واصل الحقیقه بوحدتها اقتضاء مینماید کثرت را ناچار منافات باوحدت ندارد وبرگشتش باصل وحدت است چگونه میشود آنها قول بوحدت و کثرت موجود را بنحو اصالت و حقیقت که مرضی محقق دوانی واتباع او میباشد اختیار نمایند، لذا فرموده اند.

«الا عیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود»

بهمین لحاظ محققان فن حکمت و اساطین فلسفه مثل مائتین علیه الرحمه و دیگران بین این دو قول فرق گذاشته اند.

آنکس از اهل بشارت که اشارت داند نکته ها هست بسی محرم اسرار کجاست؟

كان فلم يحكم بشيء وأما في الواقع فلا دخل لاعتبار نافيه، فهذا الكلام كيف يكون بياناً للواقع اذا كان مجرد عدم اعتبار الوجود سبب توقفنا في الحكم كلياً.

فعلم أن الوجود مناط الحكم . لا يقال لعل الوجود وسط في الاثبات لافي الثبوت و كلامنا في الثاني. اقول كما هو وسط في الاثبات وسط في الثبوت أيضاً . لا يضرنا ويثبت المدعى، واذا كان وسطاً في الاثبات دون الثبوت فيلزم أن يكون الوجود معلولها أو كلاهما معلولين لعلة وهكذا فعليها يلزم المفاسد السابقة لان ثبوت الوجود للماهية كان ثبوت الشيء للماهية فيحتاج في تصحيح الكلام وإتمام المرام تجويز الاستثناء في القواعد العقلية كما قال الامام أو تبديل القاعدة المشهورة بالفرعية إلى الاستلزام كما هو المنسوب الى الفاضل المشهور عند الانام لكن الانصاف أن الوجود تحقق الشيء لاشيء آخر - فتدبر حق التدبر بما قال المصنف:

وكل من راجع وجدانه لعلم يقيناً أنه اذا لم يكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا (١) ولا معروضة له (٢) كما اشتهر من المشائين ولا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفية (٣) فلم يصح كونها موجودة بوجه فان انضمام معدوم بمعدوم غير معقول، وأيضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما أو عروضه للآخر أو وجودهما أو عروضهما لثالث غير صحيح أصلاً فان العقل يحكم بامتناع ذلك.

١- تركيب وجود باماهيت بنا بر قول صدر المتألهين تركيب اتحاد يست وعروض و زيادت فقط باعتبار ذهن است ووجود از عوارض تحليلي ماهيت است
٢- ماهيت بنا بر قول حكماي مشاء معروض وجود است ومعذلك وجود اصيل و ماهيت بواسطه وجود موجود است زيادى وجود بر ماهيت در خارج مستلزم دور و تسلسل است و نميشود ماهيت قبل از وجود تحققى داشته باشد .

٣- عرفاء ماهيت را عارض وجود ميدانند البته مراد از عروض ، عروض اصطلاحى نيست ، وجود اصل و ماهيت اعتبار عقليست . مراد محققان از عرفاً آنستكه وجود در مقابل تجلى و ظهور خارجى تعيناتى بخود ميگيرد و آن تعينات همان ماهياتند اگر حقيقت وجود متجلى در اعيان و اذمان نشود و از مقام لاتعيني خارج نكردد داراى حد نميشود و ماهيتى ولو اعتباراً محقق نميگردد همهى تعينات در حقيقت وجود مندمج و مستهلكتند

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكهـاى مـرآت شهـوديم

بعد الاتفاق على حصول الموجودات في الخارج اختلفوا في حقيقتها هل هي وجودات بحد حادثة اقيمت بذواتها أم وجودات أزلية قديمة تعينت بما عرض لها من الماهيات الاعتبارية ، أم وجود واحد بسيط أزلي تكثرت تعيناتها بما لحقها بحسب كل مرتبة ، أم كل موجود وجودان وجود حق ووجود خلق، تعين الحق بالخلق والخلق بما لحقه من أحكام مرتبة أم هي ماهيات بحد مكونة بأنفسها من غير وجود سوى حصولها في الخارج أم مكونة بوجود عارض عليها، أم هي ماهيات موهومة التحقق في الاعيان (١) أم هي مركبات من وجودات و ماهيات كل فرد مركب من وجود و ماهية في الاعتبار بمعنى أن التحقق للوجود خارجاً و الماهية في الخارج متحدة به بمعنى أنها تصدق عليه ويعرض له ما يلحقها بسبب فرض لزومها له وإن كانت مغايرة له في الذهن. قيل هذا الشق هو مذهب إليه المصنف ، بهذا البيان ظهر رأى شق من الشقوق والشئون أراد المشاء لا طائفة من الصوفية ماذا آخذون وهم في أن صحة الموجودية للأشياء بالوجود متفقون وفي بعض الخصوصيات مختلفون « كل حزب بما لديهم فرحون »

وما قيل من أن موجودية الأشياء بانتسابها الى الواجب الوجود (٢) فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للأولاد حيث يتصفون بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتصافها بالوجود ليس الانفس وجودها.

ولما كان مذهب القائل ان الوجود في الممكنات أمر إعتباري إنتزاعي فلا يجوز حمل الانتساب في كلامه على الارتباط العرفاني لان وجودات الممكنات كانت نفس الارتباط والانتساب بهذا المعنى وإنتساب الموجودية بهذا الانتساب حق والمصنف قائل به ولكن لا يوافق هذا الحمل ما هو مذهبه ولذا قال ما قال عليه.

قال بهمنيار في التحصيل : «انا اذا قلنا كذا موجود فانما نعني امرين

١- اين مطلب را مشروحاً بيان كرديم، اضافه حق تعالى نسبت بموجودات اضافه اشراقيه است كه خود طرف اضافه را ايجاد مينمايد. ٢- أم هي مركبات كل موجود مركب الذات من وجوده ومادته ومن ماهية هي صورته وكل منهما مقوم بالآخر «د-ط»

احدهما انه ذو وجود كما يقال ان زيداً مضاف (۱) وهذا كلام مجازی وبالحقیقة ان الموجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقیقة هو الاضافة»

اثبات الموجودية لشيء باعتبار ضمیمة خارجة عنه يدل فی الحقیقة بان الامر المثبت كان للشيء الخارج بالذات ولما معه بالعرض وإذا قيل الماهية موجودة والاب مضاف كان المراد أن صدق مفهوم الموجود على الماهية بواسطة اتحادها مع الوجود وكذا صدق مفهوم المضاف على الاب بواسطة إتحاده مع الاضافة وإذا لم يكن مائع الشيء فی الصورتين متصفاً بمفهوم المحمول ومصدقاؤه بالذات فكيف يتصف الشيء به بواسطة هذا ظاهر وأما قوله : فانا نعني أمرين: أحدهما أنه ذو وجود فمعلوم أن صدق مفهوم الموجود بهذا المعنى على الشيء حقيقة لاعلى مامعه فمراده أن هذا المعنى ليس معنى الموجود بالحقیقة بل الموجود بالحقیقة هو نفس الوجود (۲)

۱- شیخ بنا بنقل مصنف در اسفار (چاپ سنگی طهران ص ۵) در تعلیقات گفته است : «اذا سئل عل الوجود موجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقیقته انه موجود والوجود هو الموجودية»

۲- فارابی و شیخ وبهمنیار و خواجہ طوسی و سایر حکمای مشاء قائل بأصالت وجود بوده اند بهمنیار در کتاب التخصیل گفته است :

«فكل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة، وتلك الصفة حقیقتها انها وجبت» اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ق ص ۶

یعنی هر ماهیتی در آن صفتی است که بآن صفت موجود است، و مراد از اتصاف هم همان اتصاف بحسب تحلیل عقل است که هر موجودی را بصفتی و موصوفی منحل مینماید موصوف که ماهیت باشد بواسطه این صفت تحقق پیدا مینماید، و این صفت حقیقتش ملاک وجوب و طرد عدم از ماهیت است، یعنی ماهیات در تحقق احتیاج دارند بحیثیت تقییدیه وبالذات مجعول و موجود نیستند. در شفا نیز گفته است : (۱)

«والذي يجب وجوده دائماً بغيره ان كان، فهو غير بسيط الحقیقة، لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، فهو حاصل الهوية منهما جميعاً فی الوجود ولذلك لاشيء غير واجب الوجود عرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان وهو الفرد وغيره زوج ترکیبی، یعنی موجودی که وجودش واجب بغير میشود بسيط الحقیقه و صرف الوجود نیست *

والموجودية العينية لا- ان صدق هذا المعنى ليس بالحقيقة وفي كلام بهمنیار اشعار بصدق ما هو المختار عند المصنف، التحقق هو الوجود وما يتحقق به هو الماهية

* برای آنکه جهت نفسیت آن که ماهیت باشد غیر از آنچیز است که غیر بآن میدهد، هر ممکن حاصل الهویه است از آن چیزی که باعتبار ذات برای آن ثابت است و از جاعل افاضه نمیشود و چیز دیگری که غیر افاضه مینماید و ملاک وجوب است در شفا نیز گفته است: (۱)

«فكل ذي ماهية معلول، وسائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات، وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج، یعنی هر صاحب ماهیتی معلول است و هر موجودی غیر از حق تعالی ماهیتی دارد و ماهیات بحسب نفس ذات ممکن و نسبت بوجود و عدم تساوی دارند وجود ماهیات را از خارج عارض میشود. این نص است در اینکه مفاض از علت فیاضه امری وراء سنخ ماهیات است.

باز میفرماید:

«فالاول لاماهية له، وذوات الماهية تفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود». یعنی حق اول تعالی ماهیت ندارد و موجودات دارای ماهیت بآنها وجود از حق تعالی افاضه میشود. این عبارت نص و تصریح باصالت وجود و اینکه مفاض از جاعل ماهیت اشیاء نیست میباشد بلکه آنچه از جاعل افاضه میشود جهت وجودیست که ملاک موجودیت و تحقق خارجی بآنست. شاهد بر این مطلب که وجود بالذات موجود است و ماهیات بتبع وجودات موجودند و تحقق و موجودیت واقعی از شئون وجودات است، قول شیخ است در موضع دیگر که میفرماید: (۲)

«فرق بین ماهية يعرض لها الواحد او الوجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد او موجود، واذا سئل هل الوجود موجود، فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقة انه موجود.»

شیخ در یکی از فصول شفا در این مبحث که حق تعالی تام و فوق التمامست فرموده است: (۳)

«ان واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير لا يدخله نقص ولا شر، وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة كل*

۱ - الهیات کتاب شفا چاپ سنگی ص ۵۸۱ و ۵۸۲

۲ - الهیات شفاء چاپ طهران سنگی «۱۳۰۵ق» ص ۵۷۹

۳ - الهیات شفاء چاپ سنگی طهران ۱۳۰۵ق ص ۵۸۶

الخامس- لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يتحقق في الانواع جزئى حقيقى، هو شخص من نوع، وذلك لان نفس الماهية لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وان تخصصت بألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية اليه فاذن لابد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة يكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولا نعنى بالوجود الا ذلك الامر فلم يكن متحققاً فى افراد النوع لم يكن شىء منها متحققاً فى الخارج هذا خلف .

اذا لم يكن فى الخارج شىء يصدق عليه بالذات مفهوم الوجود وكان هو أمراً واقعياً ومتشخصاً بنفسه لم يكن للانواع موجود متشخص يكون هو فرداً لها لان الانواع قسم من أقسام الكلى والكلى بما هو كلى لا يابى عن الصدق على الكثيرين ، و كلما كان نسبته متساوياً وباقياً على إبهامه ولم يتخصص بما هو متخصص بذاته لم يكن له شخص موجود فى الخارج وللانواع أشخاص بالضرورة فى الخارج ولم يكن مناط

* شىء خصوصية وجوده الذى يثبت له فلا حق اذن من واجب الوجود .

يعنى واجب الوجود واجب است كه بحسب ذات و بنحو استقلال دهنده جميع وجودات و جميع كمالات وجوديه باشد ، واجب الوجود ازاين جهت خيرا است و شرو نقص در اورا ندارد هر وجودى كه وجوب و تحقق خارجى دارد حق است براى آنكه حقيقت هر شىئى نحوه وجود خارجى آن مي باشد نه مرتبه ذات و ماهيت آن پس شيخ شىئيت هر شىئى را بوجود خاص آنشء ميداند چنانكه تلميذ عظيم او هم بهمين نكته تصريح فرموده است در عبارت بعد مي فرمايد : (۱)

«وساير الاشياء فان ماهياتها كما علمت لا يستحق الوجود ، بل هى فى انفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم ، ولذلك كلها فى انفسها باطلة وبه حقه وبالقياس الى الوجه الذى يليه حاصلة ، فلذلك كل شىء هالك الا وجهه»

يعنى ممكنات بحسب ماهيات استحقاق وجود ندارند ، بايد وجود از حق بآنها افاضه شود ، بلكه بحسب ذات مستحق عدمند ، وبهمين جهت جميع ممكنات بحسب نفس ذات و ماهيت باطل و بحق تعالى حقند و ثابت ، پس غير از حق تعالى و وجه او كه وجودات خاصه باشند جميع اشياء باطل و هالكند ، و چون حقيقت حق تعالى بمذاق شيخ وجود صرفست اثر مفاض و مجعول او هم بايد سنخ وجود باشد نه سنخ ماهيات .

صیرورة الانواع أشخاصاً یخصص بعضها بعضاً لان ضم الكلى على الكلى لا یؤدى إلى التخصیص الشخصی ولو كان ألف مرة، فوجب أن یكون فی الخارج ما هو عین الشخص حتی یصیر الطبيعة الكلية بانضمامه جزئياً حقیقیاً وما هو متشخص (۱) بنفسه وعین التشخص فی الخارج هو الوجود وهو المجمعول بالذات والاثر بالحقیقة للعلّة لان للجاعل

۱- مراد از ماهیتی که اصالت وعدم اصالت آن مورد نزاع است نفس ذات ماهیت است که از آن بکلی طبیعی تعبیر نموده اند چنین حقیقتی در مقام ذات اشتراك بین کثیرین راهم ندارد لحاظ ماهیت بنحوی که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد و بر مشخصات صادق باشد اعتباریست خارج از ذات ماهیتی که در مرتبه‌ی ذات اباء از حمل بر متکثرات و جزئیات را ندارد .

چنین مفهومی صلاحیت دارد که معروض کلیت در ذهن و جزئیت در خارج واقع شود ، اگر بماهیت منضم نشود امری غیر از سنخ ذات خودش که تشخص ذاتی آن باشد و ملاك امتناع صدق بر کثیرین در مرتبه ذات آن محقق باشد باید ماهیت بوجه من الوجوه تشخص پیدا ننماید تخصصات مفهومی متوارده بر طبیعت هیچوقت ماهیت را جزئی و متشخص نمی‌نماید .

بعبارة اخرى - هیچ ماهیتی از ماهیات در مرتبه‌ی ذات و ذاتیات از صدق بر متکثرات و انطباق بر متعددات ابا ندارد ، اعتبار هر مفهوم و انضمام هر طبیعت کلیه از طبایع امکانیه بر ماهیت موجب جزئیت و تشخص نمی‌شود ، چون ضم کلی بر کلی اگر چه موجب تمیز میشود لیکن سبب علت تشخص نخواهد شد ، چون این کلام در هر طبیعت و ماهیتی جاری و هیچ طبیعت امکانیه‌ای تشخص در مرتبه ذات آن نیست ، اگر وجود خارجیت نداشته باشد و امری اعتباری باشد باید هیچ ماهیتی متشخص و جزئی نشود چون تشخص و جزئیت و ملاك امتناع صدق بر متکثرات و متعددات امری خارج از طبایع امکانیه و ماهیات مرسله است ، و مادامیکه بماهیت وجود که عدم صدق آن متکثرات و ملاك و منشاء اتصاف بجزئیت فطری ذاتی آنست منضم نشود هیچ طبیعت کلیه‌ای متشخص نخواهد شد .

بنظر تحقیق صدق بر کثیرین نیز از مرتبه ذات ماهیت خارجست چون نفس ذات ماهیت «من حیث هی هی لیست الاهی لا موجوده ولا معدومه لا واحدة ولا کثیره» اتصاف ماهیت باین عنوان نیز احتیاج بامری غیر از این سنخ دارد باید صادر از جاعل تام امری غیر از سنخ طبایع کلیه و مفاهیم ماهویه باشد که ماهیت باعتبار اتحاد با آن چیز در خارج و انضمام بآن در ذهن بجهاتی که ذکر شد متصف شود .

أثر فى الخارج وأثره أمر عينى بالاتفاق لأمر اعتبارى «فتدبر»

قال الشيخ قدس سره : «والمصنف إستدل بوجود جزئى خارجى متشخص من ذلك الكلى العام الذهنى على وجود فرد متشخص بذاته به تشخص ذلك الجزئى المتشخص لان الماهية الذهنية لاتقبل ذلك ولاتكون مع انضمام أمثالها إليها ولا يكون التشخص لإلّا من خارجى متشخص بذاته وهو الوجود وهذا كلام من إنحصرت مداركه فى المفاهيم لان علمه علم اخبار لا علم عيان ، ولو كان علم عيان لما جعل منشأ المتشخصات هو الوجود لانه إن جعله من علل الوجودات لم يكن به التشخص لان علل الوجودات علل فاعلية ومنها يصدر التأثير خاصة وإن جعله من علل الماهيات أثبت مانفاه هو وغيره من أن التشخصات والحدود ليست من لوازم الوجود ، انماهى من لوازم الماهية .

ثم إن المشخصات منها نوعية، ومنها شخصية، والتشخص الجزئى به تتكرر الافراد بما يلحقها من المميزات ولا يكون من بسيط الحقيقة ولا من متفق الحقيقة لان البسيط لاتكثر فيه، والمتفق لاختلاف فيه، فلو كان الوجود منشأ أفراد الانواع لكان مركباً مختلف الحقيقة إلى آخر كلامه»

اقول قوله : لان علمه علم إخبار مراده أنه يصل الشخص بالعلم النظرى على الباب ويدّقه ويطلب الاخبار من احوال ما فى البيت وسمع ما يقال وهذا شأن العقل وعلمه علم اليقين وأما العشق فيه دخل البيت ولا يبالى وشهد ما فى البيت فهو عالم علمه علم اليقين وحق اليقين وشتان ما بينهما قوله : لان البسيط لاتكثر فيه والمتفق لاختلاف فيه فلو كان الوجود منشأ أفراد الانواع لكان مركباً مختلف الحقيقة اقول : ان الوجودات متخالفة بالشدة والضعف والتخالف بالشدة والضعف لا ينافى البساطة لان ما به الاشتراك هنا عين ما به الامتياز وما به الاختلاف عين ما به الاتفاق وبالعلل الفاعلية يحصل التأثير فى كل شىء بنحو لا يبق به «فتأمل» .

واما قول من قال ان التشخص من جهة الاضافة الى الوجود (١) الحق

١- بين اعظم در ملاك ومنشاء تشخص اختلاف است :

١- معلم ثانى تشخص را بوجود ميداند . *

المتشخص بذاته فقد علم فساد به مثل مامر، فان اضافة شيء الى شيء بعد تشخصهما جميعاً ثم النسبة بماهى نسبة أيضاً أمر عقلى كلى و انضمام الكلى

- * ۲- بعضی گفته‌اند تشخص هر شیئی از ناحیه فاعل معطی وجود است .
 ۳- برخی ملاک تشخص را بنحو علم احساسی یا مشاهده حضوریه دانسته‌اند .
 ۴- شیخ‌الاشراق فرموده است مانع از اشتراك حصول و تعین خارجى اشیاء است و ماهیت بصرف تحقق خارجى متشخص میشود .
 ۵- جمعی فرموده‌اند تشخص هر شیئی بارتباط آن شیء بوجود حقیقی که مبدء و منشاء جمیع اشیاست میباشد .
 ۶- میر صدر دشتکی علت تشخص را جزء عقلى و تحلیلى میدانند و للانس فیما یعشون مذاهب،

غیر از فرمایش معلم ثانی قدس‌الله‌سره بقیة اقوال از نصاب تحقیق و تدقیق دوراست اما آنکه گفته است تشخص هر شیئی بفاعل است ، اگر مرادش آنستکه فاعل بواسطه افاضه وجود هر ماهیتی را از ابهام و احتمال صدق بر متکثرات خارج مینماید ، کلامی تام و صحیح و مرضی میباشد ولی کلام ما در مبدء قریب تشخص است و فاعل بواسطه افاضه هستی نقیض نیستی ماهیت را مشخص مینماید .

اما آنکه گفته است تشخص هر شیئی بنحو علم احساسی یا مشاهده‌ی حضوریه است ، منظورش آنستکه فرق بین کلیت و جزئیت بنحوى الادراك است نه به تفاوت در مدرک، اگر نفس شیء را باحواس و آلات ادراك، درک نماید جزئیت و اگر بنفس ذات بدون آلت ادراك نماید مدرک مجرد از غواشی ظلمانیه و کلیت ، مدرک در موطن ذات واحد است و تفاوت در دو نحو از ادراك است . بر خیمیر بصیر فساد این قول واضح و روشن است ، حقیقت خارجیه هر شیئی اباء از صدق بر کثیرین دارد ولی وجود عقلى وجود ابهامی و محتمل و قابل صدق بر کثیرین است و بحسب ذات مجرد از ماده و لوازم ماده دارد . روی این لحاظ نفس حقیقت ذاتش از برای نفس مدرک است لذا فرموده‌اند : نفس کلیات را بالذات و جزئیات را بآلات ادراك درک مینماید . بنابر مشرب صدر المتألهین (ره) ملاک کلیت و جزئیت بامرئ آخر است که در رساله‌ی وجود ذهنی بطور تفصیل آن را بیان نموده ایم .

اما شیخ‌الاشراق که کلیت را به نبودن ماهیت در خارج و جزئیت را به بودن ماهیت در خارج و وعاء تحقق میداند معذک وجود را امر عقلى و اعتباری و از مفاهیم عامه دانسته و خارجیت را مختص بماهیات پنداشته فرموده آن حکیم متبحر و فیلسوف بى نظیر از صواب دوراست همانطوریکه کراراً تقریر کردیم در ماهیات ملاک تحصیل و تعین خارجى*

الى الكلى لا يوجب الشخصية . هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بماهى مفهوم من المفهومات وليست هى بذلك الاعتبار نسبة وأما اذا كان المنظور اليه حال الماهية بالذات فليست هى بحسب نفسها محكوماً عليها بالانتساب الى غيرها- ما لم يكن لها كون هى تكون بذلك الكون منسوبة الى مكوناتها و جاعلها و لانعنى بالوجود الا ذلك الكون و لا يمكن تعقله و ادراكه الا بالشهود الحضورى كما سيتضح بيانه .

قوله: فان إضافة شىء الى شىء بعد تشخصهما صادق اذا كانت الاضافة من المقولة، واما اذا كانت الاضافة إضافة الواقعية العرفانية فكان قوامها وتحصلها بقوام وتشخص منسوب اليه أى الوجود الحق المتشخص بذاته فيه تصير متحصلة ومتشخصة فصارت الممكنات بها متحصلة ومتشخصة فهى الحق المخلوق به فى عرفهم لكن لا يوافق هذا مذهب صاحب القول- لاعتبارية الوجود عنده و لذا قال المصنف : علم فساد و الا تصحيحه بهذا التأويل فهو حق الاقاويل عنده قوله : ان النسبة بماهى نسبة امر عقلى يعنى ان اراد بالنسبة مفهومها فهو مفهوم كلى ليس حقيقة النسبة و مصداقها بحسب

❖ و امتناع صدق بر كثيرين موجود نمى باشد تا با ماهيات اعتبار وجود نشود نه مستحق حمل وجود و نه ساير مفاهيم خارجيه است و انتساب بجاعل بدون آنكه ماهيت حيثيت تقييده داشته باشد ملاك خارجيت نخواهد شد . اگر بگویند ماهيت بواسطه انضمام با ماده خارجيه و زمان و وضع و ساير امارات تشخص جزئى ميشود . گفته ميشود نفس ماهيات هريك از اين مذكورات باعتبار ذات ماهيت حكم همان طبيعت كليها دارد و انضمام مفاهيم كليها طبيعیه بر مفهوم واحد مستلزم تشخص و تعين خارجى نمیشود .

و اما بنا بر مسلك ذوق التأله كه اردء الوجوه است تشخص و وحدت و وجوب و ساير معانى خارجيه از لوازم وجود كما اينكه قبلا بيان كرديم بانتساب بجاعل است و قول حق همان است كه از مطاوى اين بيانات ظاهر و لا يحد ، و گفتيم ملاك تشخص و تعين و وجوب و جميع اموريكه از خصوصيات ماهيت خارج است بوجود ميباشد كه بنفس ذات طرد عدم از ماهيات مينمايد و نقيض عدم است و ماهيات و اعيان ثابته بتبع وجودات خاصه كه منبعث از تجلى و ظهور وجود منبسطند تحقق دارند .

اما اينكه ميرصد در دشتكى ملاك تشخص را به جزء عقلى و تحليلى ميداند جزء عقلى يا ماهيت و يا وجود است .

العرف لان مفهوم الشيء غير حقيقته ومصداقه إلا نادراً ولا يوجب الشخصية، وان أراد مصداق النسبة وفردا فهو لا يتحقق الا بعد تحقق الماهية اذا كان من المقولة واذا كانت النسبة الحقيقية العرفانية فهي نفس الوجود وبه يتشخص الماهية وهو المقصود ليس الا هو .

السادس- اعلم أن العارض على ضربين: عارض الوجود وعارض الماهية والاول كعروض البياض للجسم والفوقية للسماء في الخارج وكعروض الكلية والتنوعية للانسان، والجنسية للحيوان . والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع . وقد أطبقت السنة المحصلين من أهل الحكمة بأن اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتصافاً خارجياً وعروضاً حلولياً بأن يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالانصاف بتملك الصفة بل مجرداً عنها وعن عروضها سواء كانت الصفة انضمامية خارجية، كقولنا زيداً بيض، او انتزاعية عقلية كقولنا السماء فوقنا. أو سلبية كقولنا زيداً عمى .

والعارض هو الخارج المحمول وفرق بينه وبين العرض سواء كان بالاعتبار او بحسب الذات فالسواد اذا اخذ بشرط لا اى عدم اتحاده مع معروضه فكان عرضاً ومحل المباين كان موضوعاً وهذا الوجود المباين للموضوع هو كماله الاول ولا دخل في تحصيل هذا الوجود وكونه جسماً مثلاً للسواد بما هو عرض فهو خارج ولا حق فاذا انتقل الجسم إلى كماله الثاني وحصل له وجود الاسودية، صار العرض عرضياً وموضوعه معروضاً فكان السواد خارجاً عن وجود الجسم ومحمولاً باعتبارين؛ اما اعتبار كون السواد عرضاً وخارجاً فهو اعتبار كون الجسم موجوداً بوجوده الاول اى بوجوده الذى به يصير الجسم جسماً وأما اعتبار كون السواد محمولاً فهو اعتبار اتحاده وجوداً مع وجود الجسم الذى حصل به له الاسودية فما قيل: هو من عوارض الماهية لانه في الحقيقة من مشخصات الجسم ومن متمماته لم يفرق بين الاعتبارين قوله: ان العارض على ضربين عارض الوجود أى عارض الماهية باعتبار الوجود وعارض الماهية اى عارضها مع عدم اعتبار الوجود فماتوهم البعض أن عارض الماهية هو عارض لكلا

الوجودین لیس كذلك (۱) بل هو عارض مع قطع النظر عن الوجودین وان كانت مخلوطة مع الوجود لا محالة لا یلاحظ العقل فی حال اتصاف الماهية بالعارض، الوجود بل العارض عارض لها من حیث نفسها والاول كعروض البیاض للجسم بعد وجود الجسم بما هو جسم فی الخارج والفوقية للسماء فی الخارج أى مناط صدق الفوقية علی السماء وجود السماء فی الخارج و كعروض الكلية والنوعية للانسان والجنسية للمحیوان، ومناط الصدق فیهما وجودهما فی الذهن والثانی كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع بحسب التحلیل لان الذهن توهم كل واحد منهما منفرداً من حیث المفهوم فحصل العروض والعارضية بهذا الاعتبار لا بحسب الواقع بلا اعتبار لان لهذا النوع من العروض لا يمكن للمعروض مرتبة من الكون والتحصل بدون العارض أصلاً حتى یحصل العروض بحسب التحصل لان تحصل الجنس كان بالفصل ومالم یتحصل به ولم یصر نوعاً لم یحصل له التحصل الوجودی، وكذا النوع وجوده وتحصله كان بالتشخص فاذا كان الفصل والتشخص عارضین للماهية باعتبار الوجود فلزم الخلف وكذا عروض الوجود للماهية واتصافها به لیس حلو لیبأن یكون للعارض وجود وان كان وجوده

۱- عارض برچند قسم است عارض وجود و عارض ماهیت عارض وجود بر دو قسم است عارض وجود ذهنی و عارض وجود خارجی - عارض وجود خارجی آنستکه معروض بالوجود باید مقدم بر عارض باشد و عرض منبعث از مقام ذات معروض بوده و فیض وجود بعد از مرور از معروض بعارض برسد مثل عروض حرارت، برودت، سواد و بیاض بجسم یا عروض صفات نفسانیة بنفس. عارض وجود ذهنی مثل عروض کلیت بماهییات ذهنیه که بعد از وجود ذهنی ماهیت، کلیت عارض آن میشود عارض ماهیت عارضی را گویند که بذات ماهیت بدون لحاظ وجود عارض شود اگرچه ماهیت بدون وجود خارجی و ذهنی معدوم است یعنی اگر جائز باشد ثبوت ماهیت بدون وجود «منفکة عن كافة الوجودات» عارض بر آن لاحق شود - چون ذات ماهیات بدون وجود امر اعتباری است - عارض آن هم امر اعتباریست - محقق دوانی خیال کرده است - عارض ماهیت عارض یکی از دو وجود «ذهنی و خارجی» است حق آنستکه عارض ماهیت عارض یکی از دو وجود است ولی در حینی که ماهیت موجود است «عارض الماهية عارض لكلا الوجودین بنحو القضية الحينية لا المشروطة ای حین ما كانت الماهية موجودة - لا بشرط ان تكون موجودة» اسفار اربعه جلد اول چاپ سنگی طهران ص ۲۰

للمعروض بل لاثنيينية ولا انفراد بينهما لافي الخارج ولا في الذهن الابعبار الاسم والمفهوم وفي مرتبة من الواقع وفي الواقع التركيب بينهما اتحادى وليس للماهية جهة من التحقق مجرداً عن عروض الوجود بنوع مامن التجريد في نفس الامر، وكل ما كان وجوده زائداً على ماهيته جازله أن يحكم عليه بحسب مرتبة الواقع حكمه صادق على خلاف ما في نفس الامر «فتدبر»

و انما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى وعروض تحليلى وهذا النحو من العروض لا يمكن أن يكون لمعرضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودى لا خارجاً ولا ذهنياً، لا يكون المسمى بذلك العارض فان الفصل مثلاً اذا قيل انه عارض للجنس ، ليس المراد أن للجنس تحصل وجودى في الخارج أوفى الذهن بدون الفصل بل معناه أن مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معناه وان كان متحداً معه وجوداً ، فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد ، فهكذا حال الماهية والوجود اذا قيل ان الوجود من عوارضها . فاذا تقرر هذا الكلام فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الاعدان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذى ذكرناه ، بل كان كسائر الانتزاعات التى تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررهما فاذن يجب أن يكون الوجود شيئاً يوجد به الماهية ويتحد معه وجوداً مع مغايرتها اياه معنى ومفهوماً وهو في ظرف التحليل - تأمل فيه .

ومناط اتصاف الشيء بالشيء انما هي قيامه به بحسب وجوده العيني حتى المحمول الاعتبارى عند التحقيق والاتصاف يقال لمعنيين الاتحاد والعروض واذ قيل الماهية متصفة بالوجود في الخارج فالمراد منه الاتحاد واذ قيل اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى ، فالمراد منه العروض (١) ولذا قال المصنف: وهذا النحو من العروض (٢)

- ١- در مباحث بعدى بطور تفصيل نحوه عروض وجود بماهيت و اتصاف ماهيت بوجود وسائر مطالب مربوط باين بحث را ذكر خواهيم كرد ان شاء الله تعالى شأنه العزيز،
- ٢- اتصاف ماهيت بوجود باعتبار عروض تحليلى وجود نسبت بماهيت است، ومنعناى موجوديت ماهيت اين نيست كه وجود در خارج ثابت از براى ماهيت باشد و از براى ماهيت مرتبه اى از كون و تحقق غير از تحقق بنفس وجود ثابت باشد؛ نسبت وجود بماهيت بضرب الحكايت است نه نسبت واقعى خارجى يا ذهنى . *

و معنى العررض كون الشئ موجوداً لغيره و للوجود حقيقة و مفهوم ، و ما حصل فى العقل منه أى المفهوم غير الحقيقة و الماهية بناءً على بطلان القول بالشبح كما هو التحقيق ما حصل فى العقل منها هو عين حقيقتها وإذا حلل العقل الشخص الموجود فى الخارج بمفهومين إسم الماهية والوجود وقال إنسان موجود حصل المفهومين فى العقل وما حصل فى العقل عن الماهية وعبر به عنها هو مفهوم الانسان وهو اصل حقيقتها وما حصل من الوجود فى العقل هو مفهومه و هو تبع لازم منترع من أصل حقيقته ؛ و لهذا صارت الماهية بمقتضى الاصاله فى الذهن معروضاً ومفهوم الوجود عارضاً، وأما أصل الحقيقة فليس له العارضية بل الاتصاف بنحو من الاتحاد. وقوله: الا يمكن أن يكون لمعروضه مرتبة من الكون لان الكينونة إذا كان بالعارض وللعارض كما قلنا فليس للمعروض حال بدون العارض إلا الامتناع ، والشخص الموجود فى الخارج بمقتضى كل ممكن زوج تركيبي ليس الموجود الصريف و كل ما لا يكون الصريف جازاً انتزاع المفهومين منه، وحال المفهومين فى الخارج والذهن هو ما قال المصنف : فالعروض بحسب الماهية فى إعتبار التحليل، أى معنى العررض وهو كون العارض موجوداً للمعروض، متحقق فى الذهن بحسب المفهوم ، ولا فى العين والخارج عن إعتبار التحليل ما مسمى بالوجود والفصل هو الاصل وإذا كان الوجود نفس المعنى الانتزاعى فلا يختلف حال الخارج و الذهن ولا يتحقق الاتحاد والمغايرة فلا يصح الحمل الانداراً فهو كما ترى و جاز الامر بالتأمل لهذا.

السابع- من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا: ان وجود الاعراض

«صدر المتألهين در اسفار گوید:» (١) الاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكى والمرآة والمرئى فان ماهية كل شئ هى حكاية عقلية عنه و شبح ذهنى لرؤيته فى الخارج وظل له كما مر ذكره سابقاً على الوجه البرهانى اليقيني مطابقاً للشهود العرفانى .

١- الاسفار الاربعه چاپ قديم سنكى ص ١٦٨- الشواهد الاربويه چاپ سنكى ص ٧ و ٨ و ٩ و ١٠

الاسفار چاپ جديد تهران ص ٥٥ و ٥٦ و ٥٧

فی انفسها وجوداتها الموضوعاتها، ای وجود العرض بعینه حلوله فی موضوعه ولاشک أن حلول العرض فی موضوعه امر خارجي زاید علی ماهیته ، وكذا الموضوع غير داخل فی ماهیة العرض وحدها، وهو داخل فی وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوله فی ذلك الموضوع .

كون هذا القول شاهداً لهذا المطلب أي الوجود أحق الاشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة، يظهر بالنظر الدقيق (١) فلهذا تنبه وصرح بأنه حقيق لادخاله فی الشواهد. أو- لانه لما كان أقوى شاهداً كان حقيقاً بزيادة الاعتناء فقال : ومن الشواهد الدالة علی هذا المطلب لما كان وجود الاعراض وجوداً فی نفسه لالنفسه بل لغيره والوجود لغيره كان علی قسمين قسم هو من أفراد وجود الشيء فی نفسه وهو المعبر عنه بالحلول فعلم أن الحلول فی كل الاعراض معتبر من حيث الوجود لامن حيث الماهية ؟ لان الحلول هو العروض فلو كان معتبراً فيها من حيث الماهية لكان كل الاعراض مشتركاً فی الذاتی و داخلاً فی تحت جنس واحد ومن مقولة واحدة ولا يمكن حدها به بدونه وهو ظاهر البطلان قوله : وكذا الموضوع غير داخل فی ماهیة العرض. زاده علی ما قالوا تنبيهاً «تمهيداً - د-ط» وإرتباطاً لقوله :

وهذا معنى قول الحكماء فی كتاب البرهان أن الموضوع مأخوذ فی حدود الاعراض وحكموا أيضاً بأن هذا من جملة المواضع التي للحد زيادة علی المحدود كاخذ الدائرة فی حد القوس واخذ البناء فی حد البناء

ومعنى قول الحكماء فی كتاب البرهان أن الموضوع مأخوذ فی حدود الاعراض ليس هو ما قلنا إنه ظاهر البطلان بل المعنى والمقصود ان الموضوع مأخوذ فی حدود الاعراض بما هو عرض أي العروض وهو الوجود، والاضافة معتبرة فی وجود الاعراض كلها وهذا لا ينافي تقسيم العرض بالاضافي وغير الاضافي لان المقسم هو الماهية، وكان ينبغي للمصنف أن لا يشك أن وجود الاعراض كان زائداً علی ماهياتها وكان مناط تحققها

١- این برهان از صدر المتألهین دلیل بر اصالت وجود در اعراض است ومدعی در این باب اصالت وجود است بطور مطلق چه در اعراض وجه در جواهر و اینکه مصنف این دلیل را از شواهد دانسته است برای آنستکه اشکال نشود که این برهان دلیل اصالت وجود اعراض است نه اصالت وجود بطور مطلق. از آنچه که ذکر شد ظاهر میشود اشتباه شارح علامه (ره)

وما هو مناط تحقق الاشياء فهو احق بالتحقق واعلم أن وجود الممكنات كلها كذلك
فقد علم أن عرضية العرض كالسواد اى وجوده زايد على ماهيته-
فلولم يكن الوجود أمراً حقيقياً بل كان امراً انتزاعياً اعنى الكون المصدري
لكان وجودالسواد نفس سواديته لاحتلوه فى الجسم ، واذا كان وجودالاعراض
وهو عرضيتها وحلولها فى الموضوعات امراً زائدا على ماهياتها الكلية
فكذلك حكمالجواهر ولهذا لا قائل بالفرق د وهذا مما لا قائل بالفرق خ ل ،

ولما علم بالبيان التنبهى أن وجودالعرض وعرضيته زايد على ماهيته فعلم
أن الوجود أمر حقيقى لان الوجود إذا كان أمراً انتزاعياً لكان فى السواد سواديته و
فى البياض بياضيته وهكذا ، فلا يتحقق معنى العرضية المشتركة بينها وحلولها و
هكذا حكم الجواهر بالبيان المذكور، ولاشتراك الحكم وعدم الفرق فى الفرض ما
أخرجوا الجوهر عن العرض وما قالوا بالفرق .

قال الشيخ: قال المصنف فى الاستشهاد السادس: وهذا النحو من العروض لا يمكن
ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحلل وجودى لا خارجاً ولا ذهنياً ، لا
يكون المسمى بذلك العارض وابطل قول القائلين بالانتساب بأن الاشياء وجودها
إنتسابها إلى الواجب ، فان لم يصح ذلك الانتساب الى العلة الفاعلية كيف يصح أن
يكون هو الانتساب إلى شرط من شروط الظهور والمصنف فى عباراته ومقاصده و
معرفته وإستدلالاته و أنظاره مضطرب ، فمرة فوق السماء السابعة وتارة فى اسفل
السافلين» انا اقول فى حقه كذلك و كنت مردداً هو من السابقين أم لا وبعض بياناته
ومقاصده يدل على أنه من السابقين وبعضها كما هنا يدل على كونه من الغافلين ما
أقول كما قال أسفل السافلين لمحافظة الادب. لان الانتساب الذى أبطل هو الانتساب
المحتاج الى الشئيين وهو لا يجوز أن يكون مناط وجود الاشياء وهو ظاهر وأما الانتساب
الذى هو المشيئة، وهو الفيض الانبساطى السارى فى كل ما سواه ، هو قول حق عند
المصنف كما قلنا سابقاً وإختلاف عباراته على وجه يدل على اضطرابه و كونه
فى كذا وكذا لا أظن (نعم) لكل كلمة مع صاحبيتها مقام نظير هذا بما قال علاء الدولة

علی قول صاحب الفتوحات (۱) وقال المصنف: وهذا ناش من إستعمال وجود المطلق بكلا المعنيين فالنفي والاثبات حق والنزاع لفظی .

الثامن - ان ما يكشف عن وجه هـ - هذا المطلب وينـور طريقه، ان مراتب الشدید والضعیف فیما یقبل الاشد والاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم ، ففي الاشتداد کیفی مثلاً فی السواد وهو حرکة کیفیة یلزم علیهم لو كان الوجود اعتباریاً عقلياً ان یتحقق انواع بالانهاية محصورة بین حاصرین (۲)

۱ - صدر المتألهین « اعلی الله قدره » در اسفار فصول عرفانی علت و معلول چاپ سنکی ۱۲۸۲ ق صفحه ۱۹۴، گفته است : « لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايع ولا مخالفة بینهم فی انه تعالی حقيقة الوجود وان اعتراضات بعض المتأخرین علیهم خصوصاً الشیخ علاء الدولة السمنانی فی حواشیه المتعلقة بالفتوحات علی الشیخ العربی وتلمیذه صدرالدين القانوني ترجع الی مناقشات لفظیة مع التوافق فی الاصول والمقاصد، از جمله مناقشات این است که شیخ عربی گفته است : « ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت » علاء الدولة فرموده است : « ان الوجود الحق هو الحق لا الوجود المطلق ولا المقید، چون نزد ارباب تحقیق حقیقت وجود حق و وجود مطلق فعل حق و مقید اثر او است صاحب اسفار گوید مراد صاحب فتوحات از وجود مطلق وجود منبسط است که متصف بجمیع نعوت می باشد « فانه فی القديم قدیم وفي الحادث حادث » در حالتی که بوجود منبسط که تجلی ارفع حق و مبدء وجود کائنات است که : « فی السم سم و فی التریاق تریاق » اطلاق حق بطور مطلق نشده است حق مخلوق بدیاً حق ثانی و یا مطلق اضافی بآن اطلاق گردیده است. شاید مراد صاحب فتوحات از وجود مطلق وجود عاری از جمیع قیود حتی قید اطلاق باشد مطلق باین معنا بحق تعالی اطلاق شده است ، اطلاق در وجود منبسط قید است و اگر بحق اطلاق شود منظور لحاظ اطلاق نیست بلکه از قید اطلاق هم آزاد است .

ما عدمائیم و هستی ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

از این قبیل مناقشات علاء الدولة بکلمات صاحب فتوحات نموده است و جواب آن مناقشات هم بعد از معلوم بودن اصل مراد شیخ اکبر واضح است بعضی از کلمات صدر المتألهین هم در این فصول عرفانی خالی از مناقشات نمی باشد بیان شارح علامه : « نظیر هذا ما قال علاء الدولة علی قول صاحب الفتوحات » ناظر بکلمات مصنف « ره » در اسفار میباشد .

۲- نزد محققان از حکماء در چه ارمقوله از مقولات عرضیه کم و کیف و وضع و این حرکت موجود و در سایر مقولات ممتنع است . *

و ثبوت الملازمة كبطان الالازم معلوم لمن تدبر واستبصر ان بازاء كل حدمن

* حرکت در مقوله‌ی جوهر که موضوع اعراض تسعه است تا قبل از صدر المتألهین (۱) محققین و محصلین از حکما این قسم از حرکت را بواسطه‌ی شبهاتی که بنظرشان لاینحل بوده است محال میدانسته اند از جمله بقاء موضوع حرکت و اینکه در جمیع حرکات بقاء*

۱ - صدر المتألهین در حواشی بر شرح حکمت الاشراق چاپ طهران سنگی ص ۴۲۵ فرموده است : « ان الوجود مایشتد و یضعف دون الماهیه وان مبادی الآثارهی وجودات الاشیاء لاماهیاتها ، فالماء اذا اشتد فی سخونته او تضعف فی برودته و هما صفتان ، و کل صفة عرضیه لشیء فهی معلولة لوجود جوهری له . و الوجود مالم یتغیر فی قوته وضعفه لایمکن ان یتختلف اثره فی القوة والضعف » یعنی باید جمیع حرکات عرضیه مستند بطبیعت جوهریه باشند و فاعل حرکات عرضیه نفس ذات طبایع جوهریه و صور نوعیه است .

اگر چنانچه طبیعت جوهریه امری ثابت و غیر متغیر باشد باید اختلاف در حرکات عرضیه پیدا نشود ، و حرکات عرضیه مختلف نباشند ، علاوه بر این بودن فاعل مباشر حرکت امری ثابت و غیر متغیر مستلزم ثبات اجزاء حرکت است . روی این موازین اختلاف در حرکات عرضیه ناشی از جوهر بلکه حرکات و تغیرات عرضیه منبث از حرکت و سیلان جوهری و ذاتی طبایع جسمانی و جمیع حرکات معلول و مستند بطبیعت است ، و صدر الحکما اعلی الله مقامه بنحو تفصیل در مباحث حرکات اسفار این مسئله را که از عوایص فلسفه است بیان کرده و فرموده است :

ماء مثلاً اگر برودتش بنحو تدریج رو بضعف رود و حرارت آن زیاد شود ، قهراً صورت مائیه رو بضعف میرود و وجود هوایی قوت میگردد ، تا بحد مشترکی که نسبت بماء صرف هوا و نسبت بهواء صرف ماء است برسد بعد بحد هوایی منتقل می شود و همچنین در سایر استحالات . و چون بنا بر حرکت جوهریه استحاله و کون و فساد معنی ندارد کلام قوم را توجیه فرموده است ولی این توجیه بانفی قوم حرکت جوهریه را غیر مرضی می باشد . در مباحث حرکت اسفار فرموده است : « فان الماء اذا صار هواءً عند ورود الحرارة الشديدة علیه المضعفة للمائية قليلاً قليلاً بالتدریج ، حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواءً أفلیس ذلك بان الماء مع كونه ماءً صار هواءً و فساد الماء فی آن و حدث الهواء فی آن آخر مجاور له ، فیلزم تتالی الآنات و هو محال ، او غیر مجاور له فیلزم تعری الهیولی عن الصورة »

اگر ما بطریقه‌ی شیخ و دیگران از افایم حکماء قائل بکون و فساد شویم یا باید ملتزم بتعری هیولی از مطلق صورت و یا قائل بجزء لایتجزی شویم ؛ چون حصول صورت کائنه بعد از زوال و فساد صورت فاسده ملازم با تعری هیولی از صورت است ؛ و حلول صورت کائنه در آن مجاور صورت فاسده مستلزم تتالی آنات و تشافع حدود است .

این برهان را در مباحث حرکت جوهری اسفار بیان کرده است برای بحث کامل حرکت در جوهر رجوع شود بشرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا « چاپ مشهد ۱۳۸۱ ق ص ۴۷ » ما در مشعر ثالث از منهج سوم « این رساله » در اثبات حدوث عالم بطور تفصیل متعرض این مسأله خواهیم شد « انشاء الله تعالی شأنه العزیز »

حدود الاشد والاضعف اذا كانت ماهية نوعية كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انقراض الحدود الغير المتناهية.

* موضوع شرط است و در صورت وقوع حرکت در مقوله‌ی جوهر شیء ثابت که متحرک باشد منفی و غیر موجود است. صدر المتألهین حرکات عرضیه را مستند به حرکت در جوهر و شدت و ضعف در حرکات عرضیه را بدون حصول حرکات در ذات و جوهر شیء مستحیل میدانند روی این میزان از برای وجود واحد که در حرکت است اطوار و شئون ذاتیه‌ی جوهریه قائل شده است بطوریکه در هر آنی از آنات، انتزاع میشود از متحرک حدی از حدود ماهویه‌ی کلیه و این حدود فانی و مند کند در وجود واحد شخصی. معنای حرکت در مقوله‌ی عرضیه آنستکه جوهر که موضوع حرکت می‌باشد حرکت مینماید از مقوله‌ای بمقوله‌ای یا از صنفی بصنفی در صورتیکه حرکت نماید در مقوله‌ای از نقص بکمال. موضوع حرکت جسم است با کیف «ما» یا کم «ما» و این حرکت تابع حرکت جوهری و وجود سیلانی موضوع است که وجود جوهری باشد، در حرکت جوهری متحرک و موضوع هیولی میباشد باصوَره «ما». بهر حال شیء واحد در حرکت دارای تطورات و شئونات متبدله علی نحو الاتصال است، و یک وجود واحد چه در اعراض و چه در جواهر در حرکات منشاء انتزاع معانی کلیه میباشد، و چون حرکت امر متصل است و هر متصلی بالقوه قبول انقسامات الی غیرالنهایه را مینماید؛ حدودی که از انقسام حاصل میشود نزد قوم «مشاء» انواع متباينه بفصول منطقیه میباشد. اگر وجود در وحدت و کثرت و شدت و ضعف و تقدم و تأخر تابع ماهیت و ماهیت امری موجود و متحصل و اصالت بشیئیت ماعیات اختصاص داشته باشد باید انواع غیر متناهیه‌ی بالفعل بین مبدء و منتهی محقق شوند لازم این قول تشافع حدود و تنالی آنات است.

ولی اگر وجود امری اصیل باشد این اشکال وارد نمی‌آید بجهت آنکه تمامی این امور غیر متناهیه که در شیء متحرک و امر متصل تحقق پیدا مینمایند بیک وجود واحد موجودند، و وجود واحد تمام این مراتب را در بر دارد «بنحو قوه نه فعلیت» و هر متصلی قبول انقسامات الی غیرالنهایه را مینماید، لیکن جمیع این حدود بالفعل موجود نیستند. اگر قائلی بگوید ماهیت واحده که یک فرد از سواد باشد واجد جمیع این حدود ماهویه میباشد همانطوریکه در وجود گفتید باین تقریر: حدودیکه از حرکت در کیف مثلاً تحقق پیدا مینماید در هر آنی از آنات حرکت، حد سابق متضمن در حد فعلی و حد فعلی متضمن و فانی در حد لاحق میباشد؛ بعبارة اخرى دائماً یک فرد از سواد بحسب قوت ذات و تمامیت جوهر واجد جمیع حدود قبلی میباشد، مثل وجدان هر قوی تمام شئونات مادون را بنحو اعلی و اتم. جواب میدهم معنای تشکیک در ماهیت همین است که ماهیت*

المفهوم المنتزع من كل حدّ من الحدود المفروضة في حال الاشتداد معتبر فيه شيء غير شيءٍ يعتبر في المفهوم المنتزع من الحد الآخر وبالنظر إلى حال المفهوم المنتزع يقال: هي أي المراتب أنواع مختلفة مع أن المتحرك مادام الحركة باقٍ بشخصه والوجود إذا كان أمراً عينياً متحققاً في العين بالاصالة وينشأ منه الآثار المختلفة يصح القول بأن مراتب الشدید والضعیف في حال الحركة أنواع مختلفة والمتحرك مادام الحركة باقٍ بشخصه والحكم باختلاف الأنواع باعتبار الانتزاع والمفهوم المنتزع وبقاء حقيقة المتحرك بالشخص ومناطق صدقه هو الوجود العيني ولو كان الوجود اعتبارياً وحصصاً وتابعاً لما اضيف اليه فتعدده تعدد المفهوم فحصل الامور المتعددة الموجودة بالفعل تعدد ما كان يمكن أن يفرض فيه وهو لا يتناهي و هذا ما قال :

فـلو كان الوجود امرأً عقلياً نسبياً، كان تعدده بتعدد المعاني المتماثلة المتخالفة الماهيات، فيلزم ما ذكرناه.

لان مناطق الاتحاد كان هو الوجود ومادام التحقق وكونه أصلاً وأصيلاً له الحكم بحسب الحقيقة فالحكم الحقيقي هو الوحدة والكثرة اعتبارية والكثرة الاعتبارية لا تكون في الواقع مناطق المفسدة

نعم اذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية كما هو شأن المتصلات الكمية القارة أو غير القارة، و كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم

* واحد دارای عرض عریض وواجد کمالات مادیون بنحو اعلى واتم باشد کسانی که تشکیک در افراد ماهیت واحد قائلند این اشکال بر آنها وارد نمی آید این برهان ، برهان نقضیست، کسانی که قائل باصالت ماهیتند و معذلك در وجود تشکیک قائلند باید ماهیت را اصل ندانند - مرحوم آخوند ملا علی نوری (قده) در حواشی بر این کتاب گفته است : «يمكن أن يقال ان أبعاد المتصل الواحد وحدوده المختلفة بالشدة، والضعف ليست موجودة بالفعل فيه بل بالقوة، وما حكمنا من الاختلاف النوعي انما يتصور في المراتب التي هي بالفعل، این اشکال بر این کلام وارد نمی باشد چون نبودن حدود مختلفه بشدت وضعف بالفعل در ماهیت واحد معنایش آنستکه در ماهیت واحد قوت وجود کثرات موجود است باین معنی که یک ماهیت جوهری بالفعل متضمن ماهیات متکثره است معنای تشکیک در ماهیت غیر از این چیز دیگری نیست .

محدور اصلاً، اذ وجود تلك الانواع التي هي بازاء الحدود أو الاقسام وجود (۱) بالقوة لا بالفعل، اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة، فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازماً والاشكال قائماً وإذا كان للجميع وجود فانقسامه وتعدده باعتبارك وكلما اعتبرت و حصلت

۱- صدر المتألهين قدس الله سره المیز، در اسفار (۱) گوید: «اعلم ان السواد كما او مانا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعی آخر غير ماله قبل وماله بعد، اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين، فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت ههنا أحكام ثلاثة (۲) الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذا لم تصل الواحد له وجود واحد عندهم. فقد ثبت وتحقق أن الوجود امر متحقق في الخارج غير المهية بمعنى ان الاصل في المتحققية هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد؛ ولو كانت المهية موجودة وكان الوجود أمراً معقولاً وانتزاعياً كما ذهب اليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متميزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تشاقق الاجزاء التي لا يتجزى كما يظهر بالتأمل، حکماى مشائين اگرچه وجود را اصل میدانند ولیکن چون تباین در وجود قائلند اشکالاتی که در اغلب موارد بقاء لان اصالت ماهیت وارد است (۳) بآنها نیز وارد است بنا بر تشکیک خاصی میشود یک وجود واحد بحسب قوت و کمال وجودی جامع وجودات متعدد و مبدء انتزاع مفاهیم مختلف باشد چون هر وجود عالى متضمن کمالات وجود سافل است با امری زائد كما اینکه اگر در ماهیت کسی مثل شیخ الاشراف قائل بتشکیک خاصی شود میتواند بگوید میشود یک ماهیت واحد دارای اطوار مختلف ومبدء انتزاع مفاهیم متباین باشد. نگارنده در حواشی بر منظومه مشروحاً نوشته است که این برهان دلیل نقضیست نسبت بکسانی که تشکیک در ماهیت را انکار مینمایند ومعدّل قائل باصالت ماهیت هستند .

۱ - أسفار أربعه چاپ قدیم مباحث حرکت صفحه ی ۲۲۷ فصل ۱۳۴

۲ - صدر المتألهين در این مبحث از اسفار « توضیح و تنبیه » که در صدد اثبات حرکت در جوهر است سه مطلب را از سه حکم مزبور استفاده نموده است یکی اثبات اصالت وجود - دوم تبدل جوهری و اشتداد وجودی « ان السواد لما ثبت أن له في حالة الخ » سوم - توحید وجودی ۳ - در جوهر و أعراض اسفار چاپ سنگی طهران ص ۹۲ بهمین مطلب اشاره بلکه تصریح کرده است: « والمشاؤون قائلون بان مراتب الاشد والاضعف أنواع مختلفة »

وكان موجوداً أوعددت الموجود منها فكان متناهياً والامور الاعتبارية الغير المتناهية بحسب الواقع لاتكون غير المتناهية الواقعية المقدارية، بل بمعنى لايقف إلى حد لايجوزلك إعتبار امر آخر وأما وجود الاعداد الغير المتناهية فى الخارج فممتنع و دليل إمتناعه امور منها كونه محصوراً بين حاصرين ودلائل الامتناع بعضها جار فى المجتمع وأما كون الغير المتناهى محصوراً بين الحاصرين فهو بمنزلة كون الغير المتناهى متناهياً فلايجوز أن يكون الشىء محصوراً وغير متناه ،

وقال الشيخ : قوله : أن يتحقق انواع بلانهاية محصورة بين حاصرين ينبغى أن يقتضيهذا بأن يقول موجودة لا بالتدرىج إذ الممنوع منه كون الامور الغير المتناهية المحصورة بين حاصرين مجتمعة ، و أما بالتدرىج فلا- إنتهى.

وهذا كما ترى وما أدرى قوله : كما هو حقه لان الغير المتناهى المحصور بين الحاصرين اللذين كانا من سنخه وأمثاله باطل بالبديهية لاستلزامه الخلف لان الغير المتناهى المتسق النظام المترتب المحصور بين الطرفين الحاصرين كان متناهياً وما أقوى دليل فى البطلان مما يلزم من فرض وجوده عدمه وما قالوا - هو الفرق بين الامور المجتمعة الغير المتناهية والامور المتعاقبة ؛ لان بعض البراهين لايجرى فيها لا-ان الامور المتعاقبة الغير المتناهية جاز أن يكون بين حاصرين ولا يأتى عنه العقل فاحتاج إلى البرهان (١) فحصل الفرق ويمكن أن أراد غير ما هو المراد.

١- برهان ديگرى که حکیم سبزواری در شرح منظومه برای اثبات اصالت وجود آورده و نظیر برهان مذکور برهان نقضی است این است : جمعی کثیری از محققان فلاسفه و حکمت قائل باعتباریت وجود و اصالت ماهیت هستند و مصرند بر این قول که اثر جاعل نفس ذات ماهیات است (بدون حیثیت تقيیدیه) و معذک بر نفی تشکیک در ماهیات و ذاتیات اقامه برهان نموده اند اگر چه بر اهینی که حکمای مشاء جهت نفی تشکیک در ذاتیات اقامه نموده اند تمام نیست ولی از تحقیقات گذشته معلوم شد که سنخ ماهیت نمی تواند صاحب عرض عریض و مراتب باشد نگارنده بطور تلخیص مقدمه ای برای واضح شدن این مطلب ذکر میکند :

تمایز دو موجود یا بنفس ذات است مثل تمایز اجناس عالیّه و اعراض تسعه از یکدیگر که تمایز در آنها بحسب نفس ذات و حقیقت است مثلاً مقوله ی کم از حد کیف و هکذا کیف*

المشعر الرابع

فی دفع شکوک آوردت علی عینیه الوجود

ان للمحجوبین عن مشاهدۃ نور الوجود، الفایض علی کل ممکن موجود

*از مقوله‌ی این وهمینطور مقوله‌ی این ازوضع بتمام ذات خارج است و قدر جامع ذاتی در بین این مقولات موجود نمی‌باشد. یا آنکه تمایز بشیئی دیگر از سنخ ماهیت می‌باشد نظیر تمایز انواع مختلفه از یکدیگر بفصول منوعه، مثل تمایز انسان از سایر حیوانات که در معنای جنسی مشترکند و تمیزشان بفصول است. یا تفاوت بامور خارجه‌ی از ذات است مثل تمیز افراد انسان از یکدیگر مشاء تمایز را منحصر باین سه قسم میدانند ولی حکمای اشراق و محققان اهل ذوق برآنند که ممکن است تمایز در افراد یک حقیقت واحده واقع شود ولی بنفس ذات حقیقت بنحویکه اصل ذات دارای مراتب متعدده و افراد مقول بتشکیک باشد مثل حقیقت نور که نفس ذات نور حقیقت واحد و صاحب مراتب متکثره است، تفاوت و تمایز بین انوار خارج از حقیقت نور نمی‌باشد. شیخ الرئيس و سایر حکماء اتباع مشاء براهینی برای نفی این قسم از تمیز ذکر کرده‌اند که این براهین نفی مینماید تشکیک در ذاتیات را. قوی‌ترین براهین تشکیک در ذاتیات اقامه نموده‌اند دو براهان است.

برهان اول - شیخ فرموده است: اگر ماهیت واحده دارای افراد متعدده‌ای باشد که بین افراد در نفس ذات تفاضل و شدت وضعف باشد فرد قوی که اکمل باشد در مقام ذات اگر واجد نباشد چیز را که در انقص وجود ندارد، تمیز و افتراق بین آنها نیست و اگر مشتمل باشد بر چیزیکه در فرد انقص نیست، این زیاده که در ناقص نمی‌باشد اگر معتبر باشد در سنخ طبیعت، باین معنی که تقویم طبیعت بآن باشد این دو فرد مشترك در طبیعت نیستند؛ و اگر آن زیاده که در اکمل است امر زاید بر طبیعت است این زیادی در اکمل یا فصل مقوم یا عرض زاید بر طبیعت است.

برهان دوم - ذات شیء اگر طبیعت کامله باشد ناقص و متوسط نفس ذات نیستند و اگر ذات شیء هر یک از ناقص و متوسط باشد، لازمه‌اش آنست که آن دو فرد دیگر از افراد نفس طبیعت نباشند. این دو اشکال مصادره‌ی بمطلوب است و اشکال کننده بین وحدت عددیه و وحدت حقیقیه خلط کرده‌است، بنا بر مذاق کسانی که تشکیک در ذاتیات قائلند و مثل شیخ الاشراف تشکیک را خاصی میدانند نه عامی، و معنای تشکیک خاصی آنست که نفس حقیقت جوهر مثلاً امری واحد بوحده‌ی اطلاقیه‌ی انبساطیه است که در کامل و ناقص و متوسط *

والجاحدين لاضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية امكانية، حجباً

* موجود است ، بنا بر این مشرب حقیقت جوهریه بر جوهر علت بنحو تقدم وعلیت و بر معلول بنحو فرعی و تبعیت صادق است و جوهر اصلی و فرعی و تبعی از تجلیات و ظهورات اصل حقیقت جوهرند ؛ این بود خلاصه‌ی معنای تشکیک در ماهیت و براهینی که شیخ و اتباع او از برای نفی تشکیک اقامه نموده‌اند - از مصادره و مغالطه خالی نمیباشند . از مطاوی کلمات مذکوره در این رساله بخوبی آشکار و واضح شد که نفس ذات ماهیات خالی از جمیع اقسام تشکیک و انحاء تمایز و تفاضل می‌باشد اگر ماهیت بهر نحوی از انحاء تقدم و تأخر و شدت و ضعف بخواهد متصف شود ، باید بواسطه‌ی امری و جهتی غیر از ذات و حقیقت خود باشد بنا بر این می‌گوئیم اگر وجود امری اعتباری و جاعلیت و معمولیت در سنخ مفاهیم و ماهیات باشد در مراتب طولیه‌ی جوهر مثل مراتب عقول طولیه و در زمانیات مثل تقدم هیولی و صورت بر جسم باید ملاک تقدم هر موجود عالی نسبت بدانی و علت بمعلول بنفس حقیقت جوهر و مافیة التقدم و التأخر نفس جوهر باشد و وجود در تقدم و تأخر تابع ماهیت و جوهر ذات باشد و چون تشکیک در ماهیت ممنوع است باید اصیل و منشاء اثر امری وراء سنخ ماهیات باشد ، تحقیق تشکیک خاصی در وجود مفصلاً در این رساله ذکر شده است .

خلاصه کلام آنکه بنا بر جاعلیت و معمولیت بین ماهیات و اعتباریت وجود و قول باین که وجود حقیقت و صورتی در خارج ندارد ، لازم می‌آید که علیت و معمولیت و تقدم تاخر بین ماهیات باشد . اگر علت و معلول جوهر باشند (مثل عقل و نفس و یا ماده و صورت) باید ماهیت و حقیقت جوهریه «بما أنها جوهر» علت و ماهیت جوهریه «بما انها جوهر» معلول باشد ، جوهر باعتبار بودنش علت تمامتر و کاملتر از جوهر معلول ، و نفس حقیقت جوهر باعتبار علیت بالذات مقدم بر معلول باشد و حقیقت جوهر باعتبار معمولیت بالذات مؤخر از علت باشد ، و لازم این قول تشکیک در ماهیات است .

صدر الحکماء در شواهد الربوبیه فرموده است (۱)

«و اما تفصیل مباحث التشکیک مستقصی فقد اورد ناه فی الاسفار و رجحنا هنا جانب القول بالاشدیه بحسب الماهیه و هی هنا نقول: هذا التفاوت کالتفاوت بالاقدمیه يرجع الی انحاء الوجودات ، فللوجودات اوارم مختلفة فی نفسه و المعانی تابعة لاطواره .» *

۱ - این اشکال را بطور اختصار صدر المتألهین در جواهر و اعراض اسفار چاپ سنگی طهران ص ۷۸ و در نامه‌ی خود بمیر داماد « رجوع شود بشرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا صفحه ۲۲۷ » و تعلیقات خود بر شفا چاپ سنگی طهران صفحه (۸۲) و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است و در این کتاب ببرهان - ۸ - اکتفا نموده است .

قویة وحججاً وهمیة، کشفناها و أزحنا ظلمتها و فککنا عقدتها و حللنا اشکالها باذن الله الحکیم وهی هذه :

سؤال - ان الوجود لوکان حاصلًا فی الاعیان (۱) لکان موجوداً وله أيضاً وجود ولوجوده وجود الی غیر النهایة .

* چون مرضی صدرالمحققین اصالت وجود است وجهات انحاء تشکیک درماهیت را ارجاع بوجود میدهد ، ومفاهیم را تابع وجودات دانسته است ، دراسفار در مباحث تشکیک، درنقل قول شیخ الاشراف که از قائلین بتشکیک در ذاتیات است ادله قائلین بعدم تشکیک درماهیات رامصادر دانسته است. دررداستلال شیخالرئیس درنفی تشکیک درافراد حقیقت واحد گفته است :

« ولاشک ان کلامه انما یکون تماماً فی المتواطئة من الماهیات دون المشکكة . »

رجوع شود بمباحث وجود اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ق - صفحه ۱۰۷ و مباحث ماهیات مثل افلاطونی چاپ سنگی طهران صفحه ۱۲۷ و ۱۲۸

درشواهد ربوبیه از این گفته عدول کرده و گفته است :

« المعانی الكلية لا یقبل الاشد والاضعف سواء کانت ذاتیات او عرضیات سوی الوجود فانه بذاته مما یتفاوت کمالا ونقصاً وتقدماً وتأخراً وأما المعانی الكلية انما یلحقها التقدّم والتأخر والکمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلاً لا یتفاوت فی مفهومه بل فی وجوده ، »

۱- از حکمای مشاء واتباع ارسطو نقل شده است که وجود را اصل در تحقق و زائد برماهیت «درخارج» میدانند در کلام شیخ وفارابی واتباع آنها این معنا دیده نشده است گویا شیخ الاشراف از ادله ای که حکما برزیادتی وجود برماهیت ذکر کرده اند زیادت باعتبار وجود عینی وخارجی فهمیده است در حکمت الاشراف ومطارحات درابطال این کلام تلویحاً وتصریحاً ودر بیان بطلان خارجیت وجود وتحقق آن در خارج مطالبی را ذکر کرده است بهمنیار وشیخالرئیس وخواجه وسایر محصلین از حکمای مشاء صریحاً با آنکه قائل باصالت وجودند زیادتی وجود را برماهیت باعتبار وجود خارجی نفی کرده اند برای توضیح مطلب ناچارم از ذکر کلمات اعلام در این باب- بهمنیار در کتاب تحصیل فرموده است :

« نحن اذا قلنا کذا موجود لسنانعی به الوجود العام ، بل یجب أن یتخصص کل موجود بوجود خاص ، والوجود اما ان یتخصص بفصول ، فیکون الوجودای المطلق جنساً او یکون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها یصیر الشیء موجوداً ، »

محصول کلامش آنکه اگر ما بگوئیم مثلاً زید موجود است ، قصد نمیکنیم از وجود*

جواب - انه ان ارید بالوجود مایقوم به الوجود فهو ممتنع اذلاشیء

«مفهوم عام بدیهی را که از انتزاعیات است بلکه هرماهیت موجوده‌ای تا تخصص پیدا نماید از قبل جاعل بوجود خاص محقق نمیشود. تخصص وجود خاص بفصول نیست، تا آنکه وجود مطلق معنای جنسی باشد. یا وجود عام از لوازم معانی خاصه باشد که آن معانی خاصه سبب موجودیت چیزی شوند، پس هرذی ماهیتی از برای آن ماهیتی است که در آن ماهیت صفتی است که بآن صفت موجود شده است، و این صفت حقیقتش وجوب و طرد عدم میباشد حاصل کلام اولش آنکه وجود، علت از برای ثبوت خارجی ماهیت نیست تا آنکه ماهیت در تحقق دارای حیثیت تعلیلیه باشد، کلام بعدی او شاهد است بر این استنباط که در هر ماهیت موجوده صفتی وجود دارد که ملاک تحقق ماهیت است، البته این صفت صفت خارجی نیست که در خارج عارض ماهیت باشد تا مستلزم دوریا تسلسل شود، کما اینکه شیخ الاشراق (۱) و دیگران در رد این کلمات بدون تدبیر در سابق و لاحق کلام اشکالاتی نموده‌اند، بلکه این صفت همانظوریکه خواهی طوسی فرموده است صفت عقلیه است، معنای کلام بهمینار این میشود: هر موجود ممکن را بقدر انبیا عقل بدو جهت میتوان منحل نمود، جهت ماهوی و جهت وجودی که عارض این ماهیت و صفت و محمول است نسبت بماهیت این حقیقت بحسب وجود خارجی طرد عدم از ماهیت میکند، و حیثیت این صفت حیثیت وجوب و ملاک طرد عدم از ماهیات است، چون وجود ممکن نیست از حیثیات تعلیلیه از برای ماهیت باشد پس حیثیت تقییدیه است. موجودیت بالذات اختصاص بوجود دارد وبالعرض والمجاز بماهیات، و چون وجود امری متحصل وبالفعل و ماهیات اموری لامتحصل و بالقوه هستند و هر متحصلی بالا متحصل متحد است. وجود در خارج عین تحقق ماهیات است نه آنکه امری زائد و عارض باشد و مفاد «زید موجود» ثبوت و تحقق زید است نه ثبوت محمول از برای موضوع بنحو هلیات مرکبه که مورد جریان قاعده‌ی فرعیه میباشد بهمینار «صاحب تحصیل» فرموده است:

«اذا قلنا وجود کذا فانما نعنی به موجودیته، ولو کان الوجود مابیه یصیرالشیء موجوداً فی الاعیان، لکان یحتاج الی وجود آخری وی تسلسل فاذن الوجود نفس صیرورة الشیء فی الاعیان».

این عبارت دلیل بر اعتباریت وجود نیست، بلکه زیادی وجود بر ماهیات را در خارج نفی میکند، و میگوید وجود در خارج عین ماهیت است و بوجودی زاید بر ذات خود*

فی العالم موجود بهذا المعنى لا الماهية ولا الوجود؛ أما الماهية فلما أشرنا

*تحقق ندارد، از برای وجود وجود زاید نیست، وجود بنفس ذات موجود است دلیل بر این مطلب همانست که قبلاً از تحصیل نقل کردیم؛ فرمود هرماهیت معلولی متصف است بوجودیکه سبب تحصیل خارجی آنست نه آنکه وجود حقیقتی غیر از ماهیات نداشته باشد لذا در تحصیل در نفی ماهیت از خداوند فرموده است:

«فاذا قلنا كذا موجود، فلسنا نعني به ان الوجود معنأ خارجاً عنه، فان معنى كونه معنأ خارجاً عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان، وذلك حيث تكون مهية و وجود، ولكننا نعني به ان كذا فى الذهن أوفى الخارج وهذا على قسمين: قسم يكون فى الاعيان أوفى النفس بوجود يقارنه، ومنه لا يكون كذلك»

قال الشيخ فى التعليقات: «وجود الاعراض فى أنفسها هو وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفاً لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً آخر، كما يكون للبياض وجوداً، بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير».

وفى التعليقات أيضاً: «فالوجود الذى للجسم هو موجودية الجسم، لا كحال البياض والجسم فى كونه أبيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض والجسم»

نظر باینکه بجماعتی از مشاء نسبت داده اند، که ترکیب وجود با ماهیات ترکیب انضمامی میباشد، و وجود را زائد و عارض برماهیت بحسب وجود خارجی دانسته اند (نظیر اعراض خارجید) شیخالرئیس و بهمنیار و دیگران برای رفع این شبهه فرموده اند: حصول و عروض وجود از برای ماهیات نظیر اعراض خارجیه نمیشد بلکه عروض وجود بماهیت از عوارض تحلیلیه است نه عوارض خارجیه، و معروضات که ماهیات باشند بحسب نحوه ی وجود خارجی احتیاج بعرض تحلیلی خود دارند، و این عرض واسطه است از برای تحقق وثبوت ماهیات بحسب وجود خارجی و وجود بحسب وجود خارجی احتیاج بغیر ندارد، بلکه بنفس ذات خود موجود است، نه آنکه از برای وجود وجود باشد چون ترکیب وجود با ماهیات ترکیب اتحادیست و وجود هرماهیت نفس تحقق آن ماهیت خواهد بود، جماعتی از متأخرین این عبارات را دلیل براعتباریت و انتزاعیت وجود گرفته اند، بدون تعمق در صدور ذیل عبارات خیال کرده اند که شیخ و اتباع او قائل باصالت ماهیت بوده اند، شاهد براینکه این کلمات رد بر قول مذکور «انضمام وجود» *

اليه من أن لاقيام للوجود بها، وأما الوجود فلا امتناع أن يقوم الشيء بنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم.

لاشك أن لشمس الحقيقة العقلية النور الانوار أثر عيني في العين وهذا الاثر المفعول بالذات أهو الماهية ، فاذا صدرت و وقعت في الخارج انتزع منه العقل مفهوم الوجود أم هو الوجود و هذا الشقين يرجع إلى شيء واحد لان المراد من الوجود العيني ما ينتزع منه مفهوم الوجود و كلا القولين يرجع إلى أن أثر الجاعل هو ما ينتزع منه الوجود أم الاثر هو إتصاف الماهية بالوجود

* بماهيت « میباشد كلام خواجه است ، با آنکه خواجه تصريح بر اصالت وجود در جمل و تحقق کرده است در متن تجريد فرموده است :

وليس الوجود معنأ به تحصل الماهية بل الحصول . صاحب شوارق ، محقق لاهیجی در شرح این کلام « شوارق چاپ طهران ۱۳۱۱ ق ص ۴۶ ، گفته است :
« و هذا لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود موجوداً في الخارج منضمة الى الماهية موجودة بها ، فعندهم المفعول بالذات والصادر عن الجاعل هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ، وهذا المذهب بظاهره سخيف ، وقد ابطله شيخ الاشراف بما لا مزيد عليه »

حاصل کلام شیخ الاشراف را این نحو بیان نموده است : چون ثبوت صفت عینیهِ از برای موصوف توقف بر ثبوت موصوف در خارج دارد لازم میآید که ماهیت قبل از وجود موجود باشد و دیگر آنکه اگر وجود امری خارجی باشد لازم میآید که از برای وجود وجود باشد. صاحب شوارق محذور ثانی را « که لازم میآید از برای وجود وجود باشد، قبول نکرده و میگوید : در ابطال این قول همان تالی فاسد اول کفایت مینماید و نباید توهم منافات شود بین این قول و بین آنچه بیکه ما بعداً ذکر خواهیم کرد که وجود نزد حکما صاحب افراد حقیقیه میباشد

« اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى الماهية ، فتصير موجودة ، بل ان هي الاكوان

خاصة للمهيات المتخالفة كل منها نفس كون ماهية مخصوصة »

کلام بهمینارهم ناظر بهمین مطلب است ، نه آنکه شیخ و اتباع او قائل باصالت ماهیت باشند ، مشاء در حق اول تعالی وجود صرف قائلند و ماهیت را از آن حقیقت نفی مینماید و این اشکال در آنجا هم میآید . کما اینکه شیخ الرئيس در تعلیقات فرموده است . « اذا سئل هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى أن الوجود حقيقة انه

موجود . »

و هذا أيضاً على التأويل يرجع إلى الوجود .

اتفق جمهور المحققين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات و خالفهم الأشاعرة و قالوا بالاشتراك اللفظي ، و وجود كل شيء عين ماهيته؛ وقال بعضهم : ليس للوجود هوية خارجية أصلاً لامتازة عن هوية الماهية و لامتحدة معها .

واحتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها : أنه لو لم يكن الوجود نفس الماهية وليس جزءاً منها بالاتفاق لكان زائداً عليها قايماً بها والوجود العارض إما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ، ويثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه و أما موجود فيزيد وجوده عليه و يتسلسل الوجودات و هذا الكلام منهم يدل أنهم أرادوا من الموجود الشق الأول من الترديد الذي ذكره المصنف ، و حق الجواب عنه هو ما قال المصنف في جواب الشق الثاني و قول المصنف : إن الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان . ظاهر و مناسب لمذهب البعض أي ليس للوجود هوية خارجية و جوابه هو ما قال المصنف و يمكن (١) أن يدفع بهذا الجواب مذهب الجمهور أي العينية مع الماهية ، و إن كان الشق الثاني في الجواب كافياً كما قلنا فالترديد لزيادة التوضيح والتلويح بقوة الجواب ، وأنه جار على كل ما يراد و به يندفع السؤال على أي حال .

بل نقول ان اريد بالموجود هذا المعنى أى ما يقوم به الوجود نلتزم أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى ، فان الشيء لا يقوم بنفسه، كما أن البياض ليس بذى بياض، انما الذى هو ذى و بياض شيء آخر كالجسم أو المادة و كونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه، لان نقيض الوجود هو العدم أو الالوجود، لا المعدوم أو الالاموجود، وقد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل مواظمة أو اشتقاقاً .

هذا الشق ليس في السؤال على تقرير المصنف لان المصنف في تقرير السؤال لم يتردد بين الموجود والمعدوم كما ذكرنا السؤال فهذا الكلام من المصنف

منع على قول السائل لو كان حاصلًا في الاعيان لكان موجوداً أى لانسلّم أنه على هذا كان موجوداً و كان هنا محلّ صحة السؤال بانه إذا لم يكن موجوداً يوجب إتصاف الشيء بنقيضه أوقع وقوع السؤال موقع صحته فأجاب عنه بما اجاب وقال اعتبر في التناقض وحدة الحمل فجاز صدق السلب والايجاب بدونها كما يقال الوجود وجود فهو صادق وليس بموجود صادق أيضاً

وان اريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية «بهست» ومرادفاته فهو موجود وموجوديته هو كونه في الاعيان بنفسه وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً لان له امر زايد على ذاته ، و الذى يكون لغيره منه يكون له لذاته كما ان الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما وكما في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين فانهما لاجزائهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما، وكما في المعنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللامر الخارجى بالعرض .

اصل السؤال على طرز تقرير المصنف : ان الوجود إذا كان أمراً عينياً زائداً على الماهية لكان موجوداً له الوجود ووجوده أيضاً كذلك وهكذا إلى غير النهاية وجوابه أنه موجود بوجود هو نفسه و كونه موجوداً هو كونه وجوداً بالأمر زايد ولما كان هذا البيان خلاف ما يتبادر على الاذهان ، والمذكور خلاف المشهور لاحتاج إلى النظر لرفع الاستبعاد الكثير لمن دأبه معرفة الحقيقة وأخذها من كتب اللغة كأهل البرهان الخارجين من الايمان والعرفان ؛ لان بمثل هذا البرهان لا يحصل الايقان، فذكر المصنف من النظر مثال الكثير لتتميم الجواب وتحصيل الثواب - ولما قال : كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً وثبوت الشيء لنفسه ضروري، فكان حمل موجود عليه ضرورياً أيضاً فيترتب عليه السؤال .

سؤال - فيكون كل وجود واجباً بالذات (١) اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده ضرورياً وثبوت الشيء لنفسه ضروري .

١- اين سؤال را در اسفار اربعه من «٨» بعد از جواب اشكال (سؤال) اول اين طور ذكر کرده و جواب داده است : «فان قيل فيكون كل وجود واجباً اذ لا معنى للواجب سوى*

و حقّ الجواب و حقیقه آن هذا الحكم صادق بالاریب و معلوم بالبدیهة أن لا يقع الجعل بین الشیء و نفسه، ولا یحتاج ثبوته إلى سبب ، لكن فی نفس الشیء و نحو تحقیقه کلام أهو متحقق بلا جعل بسیط، و لیس له مبدء بل هو المبدء والغنی کالواجب أم کان ذی مبدء و محتاجاً إلى مذوت الذوات و جاعل الكل و تذوّت ذاته و تقرّر نفسه بجعله جعلاً بسیطاً کوجود امکانات فوجوبه ضرورة ذاتیة لأزلیة و الفرق

* ما یمکن تحقیقه بنفسه . قلنا : معنی وجود الواجب بنفسه أنه مقتضی ذاته من غیر احتیاج الی فاعل و قابل، و معنی تحقق الوجود بنفسه أنه اذا حصل اما بذاته کما فی الواجب او بفاعل لم یفتقر تحقیقه الی وجود آخر یقوم به، بخلاف غیر الوجود فانه انما یتحقق بعد تأثیر الفاعل بوجوده و اتصافه بالوجود،

جواب این اشکال پرواضحت و تحقیقاتی را که مصنف علامه در مراتب اصل حقیقت وجود نموده است بکلی این شبهه را ریشه کن می کند . در جواب میگوئیم : ضرورت بر دو قسم است ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه . ضرورت ازلیه عبارتست از ثبوت محمول «وجود» از برای موضوع دائماً . انتزاع محمول از موضوع در ضرورت ازلیه بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه است . ضرورت ذاتیه مفادش ثبوت محمول از برای موضوع است مادامیکه ذات موضوع موجود است ، و ثبوت موضوع در خارج و ثبوت محمول از برای آن احتیاج بحیثیت تعلیلیه دارد نظیر ثبوت وجود از برای موجودات امکانیه . علاوه بر این همین قائل «شیخ الاشراف» نور را (الف) بنور غنی و نور فقیر تقسیم نموده و ماهیت را از انوار طولیه نفی کرده است و فرق بین واجب و ممکن را بقنا و فقر و تقدم و تأخر و شدت و ضعف دانسته و در سلسله ای انوار، تشکیک را تشکیک خاصی میداند و انوار ضعیفه را با قطع نظر از تجلیات نور الانوار و نور غنی جزء ابطال و اعدام میداند «ان هی الاسماء سمیتوها أنتم و آباؤکم و ما انزل الله بهامن سلطان» پس فرقی واضحست بین واجب که وجودش قوی ترین وجوداتست و ممکن که وجودش ظل وجود واجب و بحسب رتبهی وجودی متأخر و حقیقت ذاتش قوام بحق تعالی دارد . این بطریق اهل نظر ولی بطریقهی اهل کشف از برای ممکنات مرتبه ای از وجود تحقق ندارد .

الف - رجوع شود به حکمت الاشراف چاپ سنگی طهران ص ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۸، ۳۱۹ در صفحه ۳۱۸ شیخ الاشراف گفته است : « فإذا التّمييز بین نور الانوار و بین النور الاول الذی حصل منه لیس الا بالکمال والنقص » مصنف « ملا صدرا » در حاشیهی همین مطلب گفته است : « هی هنا اشکال قوی عرضناه الخ » با تحقیقاتی که این شیخ عظیم الهی در این موارد کرده است این قبیل از اشکالات از او خیلی مستبعد است

بينهما محتاج إلى البيان وله دخل في دفع السؤال وظهور الجواب وإندفاع السؤال على وجه يصير نظير البديهيّات موقوف على المقدمات فقال في الجواب :

ان هذا من دفع بثلاث امور : التقدم والتأخر والتمام والنقص والغنى والحاجة - وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الازلية ؛ فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء وتاماً لا اشد منه في قوة الوجود ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه ، وغنياً لا تعلق له بشيء من الموجودات اذ وجوده واجب بالضرورة الازلية ، من غير تقييده بمادام الذات ولا اشتراطه بمادام الوصف ؛ والوجودات الامكانية مفتقرات الذوات متعلقات الهويات، اذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة ؛ اذا الفعل يتقوم بالفاعل كما ان ماهية النوع المركب يتقوم بفصله، فمعنى كون الوجود واجباً ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة له الى فاعل يجعله ولا قابل يقبله ومعنى كون الوجود موجوداً انه اذا حصل اما بذاته او بفاعل لم يفتقر في كونه متحققاً الى وجود آخر يحصل له ، بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً الى اعتبار الوجود وانضمامه .

والفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الازلية محتاج إلى التدبر، التام لان الازل ليس وقتاً محدوداً له حالة معينة يجري فيها الكلام بل الازلية عبارة عن نفى الاولية وعدم إفتقارها على شيء ولا يرتبط بشيء أصلاً وهو المبدء لكل شيء وإليه راجعون، ووجوب ذاتي حاصل بوساطة الذات وأصل الذات حاصل من حقيقة الذات الحق وواجب به وإذا كان بلامدخلية شيء آخر فهو قديم، وليس له حكم في الحقيقة وهو من عالم العقل والنور وإذا كان محتاجاً بأسباب آخر وهو من عالم القدر وهذا الوجوب وجوب بالغير وله مراتب (فتدبر)

واذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة وهذا الحكم مشترك بين الوجودات والماهيات إلا أن قطع النظر في الوجودات محال لان الوجودات هي المجمعول بالذات وعين الاضافات، هوياتها هوية تعلقية ولا يلزم أن يكون واقعاً تحت المضاف وفي الماهيات الحال حال الجواز وفي هذا الحال وبها باطل وما شئت

رایحه الوجود وبهذا الاعتبار وإحتياجها بالوجود الثابت كما هي بالجاعل «فافهم» وحقّ الجواب ووجوب الحق هو الوجوب الازلي، وأمّا الوجوب الذاتى مادام الذات فهذا الوجوب ليس دوامه أزلياً وذاتياً، بل دوام الوجوب مرتبط بدوام الذات، وهذا القيد أى قيد مادام الذات يشعر بجواز السلب وإندراج الامكان كما يحكم به الوجدان فعالم التام خارج عن الوجود وبين وليس له الحكم بالاصالة بوجه من الاسماء وبقا بابقاء ربط محض وفيض صرف حكمه حكم الاصل .

سؤال- اذا اخذكون الوجود موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود (۱)

۱- از برای وجود بنا برمسلك تحقيق وطريقه اولياء عرفان مصداق و مفهومىست - مفهوم وجود مشترك بين جميع موجودات و ماهياتست وصدق آن بر جميع ماهيات بنحو تساويست «موجود يعنى ما ثبت له الوجود» ولى مصداق اين مفهوم مختلف است در وجود خارجى مصداق موجود نفس ذات وجود است، در ماهيات اتحاد يا قيام آنها بوجود است مثل آنكه مفهوم ابيض بر عارض و معروض و مركب از عارض و معروض بمعناى واحد صادق است البته منشأ حمل در هر يك مختلف است كما اينكه مفهوم كلى بر كلى عقلى و منطقي و طبيعى صادق است ليكن كليت در بعضى (منطقى) بالذات و در بعضى (كلى عقلى و طبيعى) بالعرض است .

شيخ الرئيس اعلى الله مقامه در تعليقات و الهيات شفا- متعرض اين مطلب شده است (الف) صدر الحكماء در حواشى حكمت الاشراق فرموده است: (ب) «لولم يكن للوجود افراد حقيقية لما اتصف بلوازم الماهيات المختلفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها لانه متصف بالغنى والحاجة كما فى الواجب والممكن، لاشك ان الغنى والحاجة من لوازم الماهيات (ج) وكذا يتصف بالتقدم والتأخر والشدة والضعف وهذه كلها من صفات الموجودات*»

الف- در تعليقات گفته است: « اذا سئل هل الوجود موجوداً وليس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود والوجود هو الوجودية» رجوع شود بتعليقات ملا صدرا بر شرح حكمت الاشراق چاپ طهران ص ۱۸۴ ، كتاب المشاعر چاپ «طهران» سنگى صفحه ۲۴ ، اسفار اربعة چاپ سنگى طهران ۱۲۸۲ ق صفحه ۹۶- الهيات شفا چاپ سنگى طهران ص ۵۷۹

ب- شرح حكمت الاشراق چاپ سنگى طهران (۱۳۱۵ ق) ص ۱۸۴ و ۱۸۵

ج- حاجت بنا بر تحقق ماهيت وأصالت آن بالذات در ماهيت و بالعرض در وجود است و اما بنا بر اصالت وجود مناط حاجت عين الفقر والربط بودن وجود خاص است غنا مطلقاً از لوازم وجود بلکه عين وجود واجبى ميباشد - خلاصه آنكه بنظر تحقيق بنا بر اصالت وجود غنى و فقر شدت وضعف ، تقدم و تأخر همه اينها اختصاص بوجود دارد .

وكون غيره من الاشياء موجودا. انه شيء له الوجود، فلم يكن حمل الموجود على الجميع بمعنى واحد، وقد ثبت أن اطلاق الموجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك فلا بد من أخذ الوجود موجوداً (۱) بالمعنى الذى أخذ فى غيره من الموجودات، وهو أنه شيء له الوجود فلم يكن الوجود موجودا لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود جزعاً.

هذا السؤال وارد على قوله فى الجواب السابق كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً و دفعه ما يريد عليه بأنه على هذا كان كَلَّ وجود واجباً بالذات بما قال و معنى كون الوجود موجوداً أنه اذا حصل إما بذاته، أو بفاعل لم يفتقر فى كونه (۲) موجوداً

* وحا لابد وأن يكون فى كل من الموجودات أمر وراء الماهية الموجودة والالما كانت الموجودات متخالفة الماهيات كما عليه المشاؤون او متخالفة الافراد كما عليه طائفة أخرى، اذ الكلى مطلقا بالقياس الى حصصه نوع واما قول القائل لو كانت للموجود أفراد فى الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعاً على وجودها ضرورة أن ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون للماهية وجود قبل وجودها فغير مستقيم لعدم خصوصية هذا الكلام بكون الوجود ذا فرد بل منشأ اتصاف الماهية بالوجود سواء كان له افراد اولاً - لم يكن له الا الحصص (الف) اين برهان را در اسفار نیز ذکر کرده است (ب)

۱- متحققاً د - ط،

۲- شارح کتاب حکمت الاشراق علامه شیرازی در شرح حکمت الاشراق (شرح حکمت الاشراق چاپ سنگی طهران صفحه ۱۸۳ و ۱۸۴) قبل از شرح و تقریر اشکالات شیخ الاشراق (حکومة فى نزاع بين اتباع المشائين) چنین گفته است: «حکومة: فى نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائد عليها فى الازهان والاعيان وبين مخالفيهم الصائرين الى انه يزيد عليها فى الازهان لافى الاعيان، اين اشکالات اگر چه بر زیادت وجود بر ماهیت بحسب خارج شده است ولی خارجیت وجود را بطور مطلق باطل مینماید اشکال*

الف- و تحقیق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية - جمهورا هل تحصیل بواسطه ی غفلت از این نکته ی دقیق دچار اشکال شده اند از مطاوی فصول این کتاب و حواشی و تعلیقات معلوم خواهد شد که وجود در خارج نفس تحقق ماهیت است و قاعده فرعی در هلیات مرکبه جاری و در قضایائیکه مفاد آنها هلیت بسیطه است جاری نیست و ثبوت وجود از برای ماهیت تخصصاً از این قاعده خارج است امام رازی غیر مرضی برای فرار از اشکال تخصیص در قاعده ی عقلی قائل شده است .

ب - أسفار أربه چاپ سنگی طهران صفحه ۹

الى وجود آخر فمعنى كونه موجوداً بعد التحصل هو كونه وجوداً بخلاف غير

*اول شيخ الاشراق در حکمت الاشراق بر خارجیت وجود اینست: «الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد (الف) على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد وكذا مفهوم الماهية والحقيقة والذات فيدعى ان هذه المحمولات عقلية صرفة فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ، ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجواهر فاذا اخذ اعم من الجوهرية فاما ان يكون حالا في الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه ، فلا يوصف به الجوهر ، او نسبته اليه والى غيره سواء ؛ وان كان في الجوهر فيكون حاصل له والحصول هو الوجود فالوجود له كان حاصل فهو موجود فان اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلا يكون الوجود على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد - ثم نقول : ان كان السواد معدوماً فوجوده ليس بحاصل فليس وجوده بموجود اذ وجوده أيضاً معدوم ، فاذا عقلنا الوجود فحكمنا بأنه ليس بموجود فمفهوم الموجود غير مفهوم الوجود ثم اذا قلنا وجد السواد الذي قد اخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده ، فحصول الوجود غيره ؛ فللووجود وجود فيعود الكلام الى وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال، اينکه شيخ شهيد (قده) فرموده است : فيدعى أن هذه محمولات عقلية صرفة . اگر وجود مثل ساير اعتباريات امر اعتباری صرف باشد و بوجه من الوجوه دارای مصداق نباشد هما نظوريکه قائلان بأصالت ماهيت معتقدند بايد حمل آن بر موجودات متفاوت نباشد در حالى که وجود جوهر اقوى از وجود عرض و وجود مجرد تماماً تر از وجود مادى است - نفس ماهيت بدون ملاحظه وجود خالى از جميع انحاء تعيينات و تشخصاتست «فى نفسها» نه اتصاف بتقدم پيدا مينمايد و نه تأخر بلکه بين ماهيات اشياء در سلسله علل و معاليل علاقه اى وجود ندارد اگر در نفس ماهيت تقدم و تاخر موجود باشد لازم آيد که ماهيت ازمقوله مضاف بوده باشد *

الف- هذا الدعوى أى كون مفهوم الوجود مشتركاً بين الاشياء قريب من الاوليات فان العقل يجذب بين موجود وموجود من المناسبة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم وليست هذه المناسبة لاجل كونها متحدة فى الاسم حتى لو فرض انه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد ولم يوضع بين الموجودات اسم واحد لم نجد هذه المناسبة بينهما كما نجد بين هذه . ومن الشواهد أن رجالات ذكر قصيدة وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود فحكموا بأن القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافيتها لفظ العين مثلاً ولولا أن العلم الضرورى حاصل بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد فى الكل لما حكموا بالتكرار فى أحد هما دون الآخر رجوع شوده به تعليقات صدر المتألهين بر حکمت الاشراق (شرح حکمت الاشراق چاپ طهران سنگى ص ۱۸۲) أسفار أربعه چاپ سنگى طهران ص ۷-

الوجود فان معنى كونه موجوداً أنه ثبت له الوجود ، فحمل مفهوم الوجود على كل ما يغير الوجود بمعنى ذا الوجود فاطلاقه بهذا المعنى ثابت محقق .

فیرد أن إطلاقه فی الوجود بهذا المعنى أم بغيره فعلى الاول يلزم أن لا يكون الوجود موجوداً لانه على كونه موجوداً بهذا المعنى يستلزم المحال وعلى الثانى يلزم خلاف ما ثبت فى اللغة . قيل لسنّا فى الامور الحقيقية تابع اللغة لانه لا يصح إقتناص الحقائق بمجرد تتبع موارد استعمال الالفاظ فلا علينا شيء فى المخالفة إذا أنا عليها الدليل ، ولو بنى الامر على المتابعة فى الامور العقلية الواقعية أيضاً قلنا لا يلزم على ما قلنا مخالفة أهل اللغة فى إطلاق مفهوم الوجود كما يجاب به المصنف فى الجواب وقال :

* پس حقیقت وجود خارجی متصف بعلیت، معلولیت ، تقدم وتاخر میشود و ادراك حقیقت خارجی وجود بعلم حصولی ارتسامی امکان ندارد علم حصولی تعلق بماهیات میگیرد ، ماهیت تارة بوجود ذهنی محقق میشود و گاهی بوجود خارجی این معنا در وجوداتی که دارای ماهیتند محقق است چون ماهیت باعتبار وعاء ذهن و خارج وجودش متبدل میشود اما در نفس وجود چون وجودی زاید بر خود ندارد این معنا تصویر نمیشود .

وجود بردو قسم است وجود مفهومی و مصدری که مشترك فيه جميع اشیاست و بان وجود اثباتی نیز اطلاق شده است وجود خارجی که از آن تعبیر بوجود خاص نیز شده است این وجود مبده هر خیر و موجب طرد عدم از ماهیاتست وجود باین معنا امر عام بدیهی نیست اگرچه حقیقت واحده و دارای مراتب مقول بتشکیک است، اشتراك وجود خاص بین افراد با اشتراك کلی نسبت با افراد خود فرق دارد بعد از توضوح این مطلب گفته میشود: وجود سواد یا بیاض یا جوهر عبارت از نفس تحقق بیاض و سواد و جوهر است نه آنکه از برای سواد یا بیاض وجودی و از برای وجود آن ها نیز وجودی باشد تا تسلسل لازم بیاید و مراد از تحقق وجود سواد بنفس ماهیت سواد این نیست که مفهوم سواد و وجود آن یکیست تا آنکه فرقی بین قولنا: السواد سواد و : السواد موجود نباشد . بلکه مراد از تحقق سواد بعین وجود خاص خود آنستکه وجود خاص بسیط متحد است با مفهوم سواد بحسب وجود خارجی و كذلك در بیاض - مفهوم سواد یا بیاض و یا جوهر مفهوم کلی و معنای طبیعی میباشد که در خارج بایک نحو از وجود خاص که از مراتب اطلاقی وجود منبسط ساری در هر چیزی است متحد است - بنا بر این اشکالات شیخ الاشراف حاکی از نرسیدن او باصل مسئله اصالت وجود است .

جواب - هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء وبين موجودية الوجود ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق المشترك بين الجميع لانه امامعنى بسيط كما مرت الاشارة اليه واما عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه ، او من باب ثبوت الغير له ، كمفهوم الابيض والمضاف وغيرهما - فان مفهوم الابيض ماله البياض سواء كان عينه او غيره.

اي الاختلاف بين موجودية الاشياء بمعنى ما ثبت له الوجود و بين موجودية الوجود بمعنى أنه هو الوجود ، ليس إختلافاً يوجب إختلاف إطلاق معنى الوجود المشتق المشترك بين الجميع كما ثبت فى اللغة لان معناه إذا كان بسيطاً فلاشئ عليه ، وإذا كان معناه ما فى اللغة أى ما ثبت له الوجود فلا يخص الثبوت فيها بثبوت الغير فكان المراد المعنى الاعم فبمعنى الاعم يصدق على الوجود كما يصدق على غيره فلا يلزم التسلسل ولا خلاف ما ثبت لان مرجعه عدم انفكاكه عن الموجودية سواء كانت بنفسه أم بأمرزايد كمفهوم الابيض الذى يصدق على البياض وذا البياض و مفهوم المضاف الذى يصدق على الحقيقى والمشهورى .

والشيخ إعترض على العبارة فقال : قوله إن المحمول إما معنى بسيط و يريد به المعبر عنه « بهست » واما عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم وهذا القسم بيان للموضوع ، وهو يريد تقسيم المحمول ويمكن تصحيحها بأن يقال : عبارة أما ثبوته لما ثبت له الوجود أقول المراد إن المراد بالمحمول اما مفهوم « هست » واما مفهوم ما ثبت له الوجود .

والتجوز فى جزء معنى اللفظ لا ينافى كون اطلاقه بحسب الحقيقة ، و كون الابيض مشتملا على امرزايد على البياض انما يلزم من خصوصية بعض الافراد لامن نفس المفهوم ، فكذلك كون الوجود مشتملا على امرزايد على الوجود كالماهية انما ينشاء من خصوصيات الافراد الممكنة لامن نفس المفهوم المشترك .

قوله : والتجوز جواب عن سؤال تقديره أنه على ما ذكرت يلزم أن يكون

الموجود باعتبار المعنى المجازى محمولا على الوجود ويكون موجودية الوجود مجازاً إذ الثبوت الذى هو جزء معنى الموجود حقيقة فى ثبوت الشيء لغيره و مجاز فى ثبوت الشيء لنفسه وخروج الجزء عن معناه الموضوع له يستلزمه خروج الكل والجواب منع الملازمة بأننا لانسلم أنه إذا كان استعمال جزء اللفظ فى المعنى الذى كان هذا المعنى بحسب دلالة المطابقى خارجاً عن معناه الموضوع له ومجازاً كان معنى اللفظ المطابقى أيضاً مجازاً إذ لعل المعنى المجازى لجزء اللفظ صار جزء المعنى المطابقى لللفظ .

والحاصل سلمنا أن معنى لفظ النسبة بحسب (١) المعنى المطابقى كان نسبة الخاص أى بين المتغايرين وإذا استعمل فى الاعم كان مجازاً . لكن لانسلم إذا صار جزءاً لللفظ آخرب هذا المعنى المجازى لا يكون إطلاق هذا اللفظ فى تمام المعنى حقيقة .

نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء : «ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهية هى مثلاً انسان او جوهر آخر هو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء وانسان وهو واحد . قال: ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود »

اى نظير ما قلنا ان كون الابيض مشتملاً على امرزاید، وكذا الموجود مشتمل على امرزاید نشأ من خصوصية بعض الافراد وما قاله الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء: (٢) «من أن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد» وقوله «قد يعقل نفس واجب الوجود الى آخره» صريح منه أن الامر الزايد ليس جزء مفهومة من حيث هو وإلا

١- بحسب المطابقة «د - ط»

٢- الهيات شفا چاپ سنكى طهران صفحه ٥٧٩ «فنقول: ان الاول لاماهية له وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تفارقه فى افتتاح تبياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من رأس ان واجب الوجود الخ» .

لاتعقل مفهوم الواجب بل أمر زائد ولا الواحد لان الشئ لا يوجد في ظرف مع عدم جزئه فيه ، وتعقل مفهوم الواجب والواحد بلا امر آخر واعتبار شئ صحيح كما قال وصحته دليل على عدم اعتبار شئ في مفهومهما على نحو الجزئية وقال ففرق اذن لانه إذا اخذ الواحد بما هو واحد صار عين الوحدة ولا يحتاج إلى مبدء وموصوف بل هو المبدء ، وكذا الواجب وإذا اخذلها ماهية وموصوف صار مفهومين عارضين ومحتاجين إلى المعارض كسائر المفاهيم .

فقوله: ففرق إذاً يعنى فإذا الفرق المذكور فرق بين المصداق باعتبار وبين المصداق باعتبار آخر لان باحد اعتبارين مفهوم اللفظ خارج عن المصداق وعارض له وباعتبار آخر مفهوم المحمول ليس عارضاً وإطلاق المفهوم المحمول ليس عارضاً وإطلاق المفهوم المشترك بحاله كما ادعاه .

وقال ايضا في التعليقات: اذا سئل هل الوجود موجود ، فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود ، فان الوجود هو الوجودية . ولقد اعجبني كلام السيد الشريف في حاشية المطالع وهو ان مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق والالكان العرض العام داخلاً في الفصل و لو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشئ انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشئ الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضروري ، فذكر الشئ في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه ضمير الذي فيها انتهى كلامه وهو قريب مما ذكره بعض اجلة المتأخرين (١) في حاشية القديمة لاثبات اتحاد العرض والعرضي ، فعلم أن مصداق المشتق وما يطابقه امر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة ولا الشئ معتبر في الصفة لاعاماً ولا خاصاً .

وقوله اذا سئل هل الوجود موجود ظاهره أنه سؤال عن كيفية وجوده لأنه سؤال وتشكيك في أصل وجوده كما يدل عليه قوله في الجواب بمعنى أن الوجود

١- ملاجلال دواني در حواشی تجريد - ملاجلال سه حاشیه بتجريد نوشته است :

حقيقتۀ آنۀ موجود والمعنى منه أن المراد من مفهوم الوجود وحمله ما هو المراد من مفهوم الوجود وحمله فكما في حمل الوجود لا يلزم الفساد ، فكذا في حمل الموجود فالوجود هو الوجود فلا يشتمل على الزيادة . ولذا قال . ولقد أعجبنى لان كلام السيد أيضاً موافق لمراده لان مدلول المشتق هو مدلول المبدء عنده و حاصل كلامه أن أهل اللغة قالو إن المشتق كالناطق مثلاً ما قام به النطق فيكون مفهوم المشتق مركباً من المبدء وما قام به ذلك المبدء فيشتمل على الزيادة وهذا كلام أهل البيان وليس مطابقاً للبرهان لانه على التحقيق الوجود هو التحقق والموجودية لاما به يتحقق وتحقق الشيء لا يمكن أن يكون زائداً وعارضاً عليه ولو اعتبر في مفهوم المشتق الموصوف مفهومأ أو ماصدق عليه لزم ما قال المصنف فباعتبار الاول اى دخول العرض العام في الفصل وعلى الثاني الانقلاب . قوله فذكر الشيء في التفسير جواب للمسئوال المقدر كما قيل فلماذا ذكر الشيء في المشتقات قال فذكر الشيء الى آخره . وقوله وهو قريب مما ذكره بعض أجلة المتأخرين (۱) إشارة إلى ما قال في الحاشية هكذا لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف لاعاماً ولا خاصاً لانه لو دخل

۱- محقق دوانی «ملاجلال» در حواشی قدیم بر تجرید الاعتقاد علامه ی طوسی «اعلی الله قدره» گفته است : التحقيق أن معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما مما يعبر عنهما في الفارسية ب«سفید» و«سیاه» وأمثالهما ما لم يدخل في مفهومهما للموصوف لاعاماً ولا خاصاً اذ لو دخل في مفهوم الابيض الشيء كان معنى قولنا : «الثوب الابيض» الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب، الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده، ثم العقل يحكم بديهة او بالبرهان ان بعضاً من تلك المعاني لا يوجد الا بأن يكون ناعناً لحقيقة اخرى مقارناً لها شايماً فيها لا كجزءها وتسميتها بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولائك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء وهو الابيض أو أسود» كلام محقق صريح است در اينكه مبادى اشتقاق در مشتقات معانى مصدرية ميباشند چون بين مشتق ومبدء آن واسطه قائل نيستند گفته اند اعراض همان مشتقاتند ملاجلال قائل باتحاد بين مشتق ومبدء حقيقى آنست نه مبدء مشهورى . خلاصه كلام آنكه محقق دوانى نسبت را بطور كلى از مفهوم مشتق خارج ميداند در كلام محقق بعضى از مناقشات وارد است كه اينجا محل ذكر آن نيست مثل اينكه گفته است نزاع قوم (حكما) در عرضيت الوان دليل بر آنست كه اعراض همان مشتقاتند، در حاليكه لحاظ ذات عرض غير از ملاحظه عرضيت آنست نزاع در عرضيت كاشف از اينكه اعراض مشتقاتند نميباشد .

فی مفهوم الابيض مثلاً الشیء کان معنی قولک الثوب الابيض الثوب الشیء الابيض ؛
ولودخل فيه الموصوف بخصوصه کان المعنی الثوب الابيض (۱) و کلاًهما معلوم
الانتفاء .

۱- دراینکه مدالیل مشتقات بسیط یا مرکب است اختلاف است . جمعی ازارباب
تحقیق (الف) مشتق « مثل ضارب » را مرکب از ذات « انسان مثلاً » و مبدء اشتقاق « ضرب »
نمیدانند بلکه مشتق را معنائی بسیط و غیر مرکب میدانند بعضی مطلقاً ذات را در مشتقات
مأخوذ میدانند برخی بین اسماء آلات و غیر اسماء آلات تفصیل قائلند در اسماء آلات ذات
را معتبر و در غیر اسماء آلات ترکیب قائل نیستند میر سید شریف « معروف بمحقق شریف »
باین عبارت شارح مطالع قطب الدین رازی (ب) : « والاشکال الذی استصعبه قوم بأنه لا
یتناول التعریف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها مع انه یصح التعریف باحدهما علی رأی
المتأخرین حتی غیروالتعریف الی تحصیل أمراً وترتیب امور فلیس من تلك الصعوبة فی
شیء اما اولاً فلان التعریف بالمفردات انما یکون بالمشتقات کالناطق والضحک والمشتق
وان کان فی اللفظ مفرداً الا ان معناه شیء له المشتق منه فیکون من حيث المعنی مرکباً ،
این تعلیق را نوشته است « یرد علیه ان مفهوم الشیء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلاً والالکان
العرض العام داخلاً فی الفصل ، فلو اعتبر فی المشتق ما صدق علیه الشیء انقلبت مادة الامکان
الخاص ضرورية ، فان الشیء الذی له الضحک هو الانسان وثبوت الشیء لنفسه ضروری ف ذکر
الشیء فی تفسیر المشتقات بیان لما یرجع الیه الضمیر الذی یدکر فیهِ . فان قبل المشتق
منه داخل فی مفهومه ضرورية و کذا ثبوت له للموضوع الذی نسب الیه فیکون مرکباً قلنا
لیس شیء منهما محمولاً علی ما قصد تعریفه فلا یصلح معرفاً وان اخذ منهما محمول علیه
کالثابت له المشتق منه مثلاً عاد الکلام الی مفهومه فان الشیء لیس داخلاً فیهِ ، فان اعتبر
محمول آخر لزم اعتبار مفهومات متسلسلة الی ما لا یتناهی ، قائلان ببساطة از طرق متعدد
استدلال نموده اند یکی از راه تبادر یعنی از مشتقات آنچه که متبادر بذهن است همان قدر
مشترک بین بسیط و مرکب از مشتقات است و دیگر آنکه معتبر در مشتق اگر مفهوم ذات و شیء * »

الف - معلم اول ارسطو و تابعان او از اعراض تعبیر بمشتقات نموده اند از کم بمتکم و از
کیف بمتکیف تعبیر نموده اند - بهمنیار تلمیذ شیخ فلاسفه ی اسلام گفته است : « لو كانت الحرارة
قائمة بذاتها لكانت حرارة وحارة - رجوع شود بشواهد ربوبیه چاپ سنگی طهران ص ۳۰ - اسفار
چاپ سنگی طهران صفحه ۹۰ - حاشیه محقق سبزواری بر ص ۹۹ اسفار - قوله : وقد ذکر لتوضیح ما
اختاره بوجهین الخ »

ب - شرح مطالع چاپ سنگی تبریز « خط عبدالرحیم معروف » ۱۲۹۴ ق ص ۱۰ -
حاشیه سید محقق شریف

وَأورد عليه معاصره السيد بأنه لو دخل فيه الشيء أو الثوب لم يكن معناه ما ذكر بل يكون المعنى على الأول الثوب الشيء له البياض وعلى الثاني الثوب الثوب له البياض انتهى .

وقال المحقق الباغلاني في توجيه كلام الدواني إن المراد بالابيض هنا هو الناءت وحده وهو الذي عبر عنه بالفارسية «سفید» وغرضه أننا لنعلم بالبديهة أنه ليس في التوصيف تكرير الموصوف مع أنه لو كان الموصوف داخلا في مفهومه لزم التكرير وقيل ما وجهه هو المراد لاغير وليس في الابيض من الموصوف شيء بل ظهوره فيه وقول المصنف وهو قريب مما ذكره إشارة إلى المخالفة بوجه أي في اللازم لان اللازم على قول الدواني التكرار وعلى قول السيد هو ما صرح به من الفساد أي الانقلاب و يميل إليه المصنف ولذا قال : ولقد اعجبني . لمحض الموافقة .

واما ما قيل لم يلزم الانقلاب في مادة الامكان (۱) مثل الانسان ضاحك بالامكان

* باشد لازم آید لحاظ عرض عام در فصل - اعتبار مفاهیم عامه در ذات محالست اگر مراد از ذات یا شیء - ذات خاص و شیء خاص «یعنی مصداق خاص یا شیء باشد» لازم آید لحاظ نوع مثل انسان در فصل مثل ناطق و انحصار جمیع قضایا در ضروریات، امکان خاص منقلب بضرورت میشود برخی گفته اند این محذور بنا بر اول هم لازم می آید، یا انحلال عقد حمل «مثل الانسان - انسان» بدو قضیه یکی ضروریه مثل «الانسان انسان» و دیگر ممکنه «مثل الانسان کاتب یا له الکتابه بالامکان» و دیگر تکرار ذات در قضایائی که مفاد آنها ثبوت اعراض از برای موضوعاتست مثل الانسان اسودیا بياض یا کاتب - کثیری از محققان فلاسفه قائل باتحاد عرض و عرضی هستند که در حاشیه ذکر شده است و دیگر آنکه مشتق را بیک معنی حمل بر ابیض و بياض مینمائیم و دیگر آنکه لازم آید توصیف اعم بأخص بنا بر ترکیب مشتقات، استدلال دیگر آنکه لازم می آید که در حمل مشتقات مثل عالم و قادر بر حقه مالی قائل بتجريد شویم از این اعتراضات در کتب اصولی و غیر اصولی جوابهایی داده اند.

۱- بساطت بردو قسم است: بساطت لحاظیه، و بساطت حقیقیه. ملاک بساطت لحاظی وحدت صورت علمی ادراکی است که از وجود معلوم بالعرض «شیء خارجی» حکایت مینماید یعنی یکصورت علمی واحد در مرآت ذهن و لوح نفس منطبق میشود باین معنا که آنرا يك ادراك مینامند این خود منافات ندارد که معلوم بالعرض «یعنی شیء خارج» مرکب باشد محط کلام و مورد نقض و ابرام در بین اعلام قسم دوم «بساطت حقیقه» است سه وجه *

لان معناه الانسان إنسان له الضحك بالامكان ، وبهذا لا يخرج عن مادة الامكان ؛ قلنا

* در این جا متصور است اول آنکه مفاد، مدلول مشتق و موضوع له آن مرکب تفصیلی باشد دوم آنکه موضوع له و مدلول مشتق بسیط محض و صرف بوده باشد سوم آنکه لفظ مشتق وضع شده باشد برای امر وحدانی قابل انحلال بمعنوی مبهم و عنوان بدون نسبت بنابر شق سوم استدلال محقق شریف برای بساطت مدالیل مشتقات ناتمام است چون برهان محقق شریف خروج ذات را از مشتقات اثبات میکند ولی بساطت را اثبات نمینماید چون در مثل «زید قائم» صورت مبهمه ای متبلس بقیام در ذهن متمثل میشود - (الف) برهان بر این معنا بنا بتقریر بعضی از اکابر (ب) آنستکه مبده بواسطه ی مغایرتش باذی المبدء در وجود خارجی متحد نمیشود و هیچ اعتباری سبب انقلاب حقیقت مبده از وجود واقعی آن نمیکردد چون مغایرت در این موارد تغایر اعتباری نیست نسبت واجدیت مادامی که در آن اعتبار امر مبهمی که مقوم عنوان مبدئیت باشد نشود حمل بر آن چیزی که مبده بآن قائم است یا مجموع مرکب از مبده و نسبت نمیشود مفاد قضیه «زید قائم» آنستکه : وجود صورت ذاتیه از برای زید وجود صورت منفرعه ی از اوست با لعارض این وجود وحدانی نسبت بوجود صورت زید متمثل در ذهن وجود بالذات و نسبت بصورت متبلس بقیام وجود بالعارض است اما این خصوصیت مقوم عنوان جوهر یا عارض و یا امر اعتباریست معلوم نیست بلکه در جمیع این جهات مبهم است در کمال ابهام و قابل انطباق و اتحاد است با جواهر و اعراض و غیر جواهر و اعراض از جهت بودن آن عین مبده «در خارج» ابهام دارد وجود و بیاض موجود و ابیضند باین وجه بنابر آنچه که ذکر شد همه ی اشکالات وارد در قاعده ی فرعیه دفع میشود بدون التزام بآنچه که محقق شریف و علامه ی دوانی و تابعان آنها مرتکب شده اند (ج) و قد ذکر بعض*

الف- محقق شریف قائل به بساطت مشتق است و مشتقات را متمحض در مبده و نسبت وذات را خارج از مدلول مشتق میدانند ولی ملاجلال دوانی مشتق را متمحض در مبده و ذات و نسبت را خارج میدانند .

ب - افضل المتأخرین فقیه کامل محقق وحکیم باذل مدقق شیخ محمدحسین اصفهانی «قدس سره» در حاشیه بر کفایه مبحث مشتق «چاپ سنگی طهران ۱۳۴۴ق» صفحه ی ۹۱ و ۹۲ و ۹۳

ج- آنچه را که محقق سبزواری در حاشیه ی اسفار از برای تأیید قول ملاجلال ذکر کرده «اسفار چاپ قدیم ص ۹ - وقد ذکر لتوضیح ما اختاره بوجهین» و یا آنچه را که برای اثبات بساطت مدلول از مترجمان کلمات معلم منطق «ارسطو» ذکر کرده اند و یا بکلام بهمینار تمسک کرده اند بی وجه است چون بین مفهوم عرفی و نظر عقلی حکمی خلط کرده اند متبع در تعیین مفاهیم و اینکه موضوع له مشتق بسیط یا مرکب است ذهن صافی عرفی عاری از شوائب براهین است .

على إعتبار المصداق كان المعنى الانسان إنسان ممكن الضحك بالضرورة «فتأمل»
سؤال-ان كان الوجود فى الاعيان صفة (١) موجودة للماهية فهى قابلة
له ، والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيلزم تقدم (٢) الوجود على الوجود
جواب-كون الوجود متحققا فى الاعيان فيما له ماهية لا يقتضى قابلية
الماهية له اذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية، واتصاف الماهية بالوجود انما

❖ اساتيدنا أدام الله حراسته (الف) « ان لفظ المشتق الاسمى القابل للحمل على الذات
موضوع لامر وحدانى قابل للانحلال الى معنون مبهم وعنوان دون النسبة ، وأن المشتق
متوسط بين الجوامد التى هى بسائط لفظاً ودلالة ومدلولا و بين المركبات تفصيلا التى
هى مركبات والدلالة و المدلول تركيباً تفصيلا و المتوسط بينهما هو المشتق فهى أمر
وحدانى لفظاً و دلالة ومدلولا فى النظرة الاولى ولكنه ينحل الى شيئين فى المقامات الثلاث
عند التحليل والتجزية عقلا « مفهوم مشتق مثل «ابيض» حكيت مينمايد از مفهوم وحدانى
كه بتحليل عقلى منحل بذات وعنوان ميشود معنى تحليلى سفيد « ذات ثبت له البياض »
است .

١- شيخ الاشراف در حكمت الاشراف گوید: (ب) «وأيضاً الوجود اذا كان فى الاعيان زائداً
على الجوهر فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج فى تصورهما
الى اعتبار تجز « بخلاف الكم » و اضافته الى أمر خارج « اى عنها وعن محلها بخلاف
سنة الباقية من الاعراض » كما ذكرنا فى حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم
على العرض من الكيفيات و غيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع ثم لا يكون
الوجود اعم الاشياء « اين اشكال را بعينه در اسفار (چاپ سنكى صفحه ١٣) ذكر
كرده است :

بطور تفصيل بيان شد كه زيادتى وجود بر ماهيت جوهرى ملازم با قيام وجود
بجوهر «مثلا» نمى باشد چون اين زيادت زيادتى خارجى نيست بلكه عروض ، عروض
تحليلى است بحسب حمل اولى و بملاحظه نفس مفهوم بدون لحاظ خارج و مفهوم وجود
نسبت بر ماهيت جوهرى مثلا عرضيست. خلط بين مصداق و مفهوم شيخ الاشراف را باين اشتباه
بزرگ انداخته است .

٢ - فيتقدم الوجود على الوجود « د - ط ،

الف- وهو السيد الاجل الاكرم والمطاع المفخم العلامة المجاهد الكبير والهدى المنير سيد
أماجد الفقهاء والحكماء رئيس الملة والدين وقره عيون الموحدين الحاج آقا روح الله الخميني دام ظله
ب - شرح حكمت الاشراف چاپ سنكى طهران (١٣١٥ ق) صفحه ١٨٨

يكون في ظرف التحليل اذا الوجود من العوارض التحليلية للماهية كما سبق وسيجيء زيادة ايضاح .

كون الوجود موجوداً للماهية هو معنى العروض ووجود العارض متأخر عن وجود المعروض ووجود المعروض السابق واللاحق اذا كانا متحدين فيلزم تقدم الشيء على نفسه وإن كان السابق غير اللاحق فننقل الكلام إليه فيلزم الدور أو التسلسل و كلاهما باطل وقوله: إتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها إنما يكون في ظرف التحليل . منع لقول السائل الوجود في الاعيان صفة موجودة للماهية ، أى لانسلم أن الوجود كان موجوداً في العين وعارضاً للماهية فيلزم الدور أو التسلسل لان النسبة بينهما في الخارج إتحادية لارتباطية اذا الوجود من العوارض التحليلية للماهية، فلا يكون في الخارج شيء هو العارض وشيء هو المعروض بل في الخارج شيء واحد يحلله العقل الى الشيئين العارض والمعرض باعتبارين فلا اتصاف ولا عروض في الخارج بل العروض في الذهن والاتصاف والاتحاد في الخارج فلا تقدم ولا تأخر ولا تسلسل مع كون الوجود عينياً وتحقق الاشياء به .

سؤال- ان كان الوجود موجوداً (۱) فاما ان يتقدم على الماهية أو يتأخر او يكونان معاً فعلى الادل يلزم ان يكون حصوله مستقلاً دون الماهية ، فيلزم تقدم الصفة على موصوفها وتحققه بدونها وعلى الثاني يلزم ان يكون الماهية موجودة قبله فيلزم التسلسل وعلى الثالث يلزم ان يكون الماهية موجودة معه لابه فلها وجود آخر ويلزم مامر فبطالان التوالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم.

۱ - مصنف در حواشی بر حکمت الاشراق (الف) گفته است « و من الاشکالات القویة الواردة على عينية افراد الوجود ما ذكره المصنف قده (ب) في التلويحات وهو قوله : (ج) « ان كان الوجود في الاعيان صفة للماهية فهي قابلة اما أن يكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلاً دونها فلا قابلية ولا صفئية أو قبله فهي قبل الوجود موجودة أو معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام التالى باطلة كلها، در جواب اين اشکال*»

الف- شرح حکمت الاشراق چاپ طهران (۱۳۱۵ق) صفحه « ۱۸۸ »

ب - شیخ الاشراق (قده)

ج - در اسفار « چاپ سنکی صفحه ۱۱ عنوان: اشکالات وتفصیلات » همین اشکال را از مطارحات نقل کرده و جواب داده است .

و مناه (۱) تصحیح هذه الترديدات كون الوجود موجوداً آخر غير الماهية و

*در حواشی فرموده است : «والجواب عنه باختیاران الماهية مع الوجود فی الاعیان وما به المعية نفس الوجود الذی هی به موجودة وبدون الافتقار الی وجود آخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بین الحركة والزمان الذی حصلت فیہ انما كانت بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتی یکون للزمان زمان الی لانهاية له»

اتصاف ماهیت بوجود در مثل «زید موجود» اتصاف عقلی و عروض وجود نسبت بماهیت عروض ذهنی و تحلیلی است نه عروض واتصاف خارجی تا آنکه لازم آید که ماهیت قبل از وجود موجود باشد نظیر عوارض خارجی «عروض حرارت بجسم» در عروض تحلیلی نفس شیئیت ماهیت کافی از برای عروض است - خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات (الف) گفته است : «واذا ثبت (ب) هذا فنقول : اذا صدر عن المبدء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ، ومفهوم كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذاتوية «ماء» فاذن هيهنا أمران معقولان : أحدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود ، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود - لان المبدء الاول لولم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ، ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وجودها بل بالنظر الى المبدء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدء الاول»

چون معلول امکان ندارد که در مرتبه وجود علت موجود شود و تحقق وجودی آن باید در علت و تابع علت باشد، هر معلولی از علت مفیض خود بحسب رتبه وجودی و کمالات لازمی وجود تأخر دارد این معنا که عبارت از محدودیت وجود معلولست نزد قائلان باصالت وجود مثل خواجه و شیخ منشأ انتزاع ماهیت است و عقل هر موجود امکانی را منحل بماهیت و وجود مینماید آنچه که خارجیت دارد و بالذات موجود و صادر از علتست *

۱- مصحح هذه الترديدات «د - ط»

الف- جزء سوم شرح اشارات چاپ جدید طهران ۱۳۷۹ ق صفحه ۲۴۵ «بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد»

ب- بنابر آنچه که ذکر شد ایراد صاحب محاکمات برخواجه وارد نیست محاکم گفته است «در تعلیقات بر شرح اشارات چاپ جدید طهران ص ۲۴۵» : «وهذا الكلام من الشارح تصريح بأن في الخارج امرين : هية ووجود وقد صرح في النمط الرابع بخلافه وقد حققناه . در حالتیکه خواجه تصریح کرده است صادر از حق اول وجود است و آن مفهوم لازم از سنخ وجود نمی باشد و هر چه از سنخ وجود نباشد خارجیت ندارد .

أن لا يكون الوجود والماهية في الخارج موجودين بوجود واحد، فإذا كان كذلك فالترديد والسؤال صحيح ومنحصر في الشقوق الثلاثة وإذا سلمنا أن لكل واحد ثبوت له وجود متفرد آخر كان الجواب صعباً، ولكن في الواقع ليس كذلك، وما مراد من قال بعينية الوجود وكونه موجوداً في الخارج هو هذا، بل المراد من كون الوجود موجوداً في الخارج كون الخارج ظرفاً لنفسه وهو في الخارج نفس تحقق الماهية وليس إتصاف الماهية بالوجود كإتصاف الوجود بوجود كما قال في .

الجواب - قد مر أن إتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كإتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل واحد منهما ثبوت آخر ليتصور بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعية، فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر ولا معية أيضاً إذا الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون أيضاً معه، وعارضية الوجود للماهية أن للعقل أن يلاحظ الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه .

قوله: إن للعقل إلى آخره . معناه أن الوجود إذا صدر من الجاعل لم يكن صرف الوجود والبسيط المحض وكان ذاهوية وإذا كان كذلك فكان للعقل أن يحلل هذا النحو من الوجود بشيئين معتبرين بمفهوم الشيء والوجود، فهما متحدان في الواقع من حيث التحقق ومتغايران من حيث الحد والعنوان، وحكمهما في الخارج والذهن مختلف وماهو معتبر بمفهوم الوجود مقدّم بحسب الواقع والخارج ، ومقدّم الآخر أي الماهية بحسب الذهن لأن ما حصل في الذهن هو نفس الماهية وتماها ذاتها وهي فيه على الاستقلال وصاحب الأحكام ، وما حصل من الوجود في الذهن إلا المفهوم

* عمان وجود است ماهيت مفهوم كلى وتابع وجودات خاصه ميباشد وبالعرض موجود است واطلاق موجود بر ماهيت مجاز است وموجود بالذات وجود است وآنچه كه صادر از جاعل ميشود فقط وجود است وجود محدود داراى لازمى عقلى است كه از آن تعبير بماهيت ميشود نه آنكه دو چيز از علت صادر شود و ماهيت هم بالذات مجعول باشد تا اينكه هر شىء دو شىء باشد (كماتوهم) صاحب محاكات بين عروض واتصاف عقلى وتحليلى وعروض و لحوق خارجى خلط کرده است و گفته‌ى خواجه را در اين جا با بيان ديكر در نمط «رابع» مناقض دانسته است .

وهو ليس مصداق الوجود حتى كان مقدماً بل حصوله في الذهن بوجه ضعيف و حق هذا (١) الوجود وما ينبغي له المعارضيّة والتابعيّة .

فلو اعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل معان في الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه أو بجاعله موجود والماهية بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل اياها عن كافة الوجودات لهما نحو من الثبوت كما سيحییء بيانه .

قوله : إن الوجود بنفسه أو بجاعله موجود . يمكن أن يكون الترديد لمنع الخلو لان هذا الوجود الذي يحلل الشیء إليه والی غیره لا يمكن أن يكون غنياً عن الجاعل ، فكان معناه أن هذا الوجود كان إمكانه الذاتی كافياً في صدوره عن الجاعل ولا يحتاج إلى شیء آخر غير الفاعل أي لا يكون كالماهیة محتاجاً إلى الضمیمة ويجوز أن يكون أو بمعنى «بل» ويكون المعنى أن الوجود بنفسه أي بلا واسطة في العروض بل بواسطة في الثبوت يتحقق بخلاف الماهية وهذا ظاهر ما حصل من الحاصل لكن المعية ههنا بوجه كان دليلاً للتقدم ويمكن المراد أن بعد التحليل حصل الوجود والماهية و حكم الوجود مطلقاً أنه كان موجوداً بالحقیقة بنفسه أو بجاعله بخلاف الماهية فان موجوديتها باعتبار ما معها بالعرض لا بالمجاز كما قال :

والحاصل أن كونهما معاً في الواقع عبارة عـن كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة به وموجودة به لا بغيره فان الفاعل اذا أفاد الماهية افاد وجودها واذا افاد الوجود افاد بنفسه فوجود كل شیء هو في ذاته مصداق لحمل ماهية ذلك الشیء عليه فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر

الواقع لكل شیء هو حال (٢) الشیء له في نفس الامر وبحسبه، وهو في كل شیء ما يناسبه وعلى قدره و في الوجود بحاله و في الماهية بحالها قول المصنف : عبارة . بيان لواقعية لوجود واقعية الماهية لواقعيتهما على حسب حالهما، وهو كما قال المصنف لأنه إشارة إلى أن كونهما معاً ليس بحسب الحقيقة بل المراد هو «هذا» كما توهم من العبارة وقوله : إذا أفاد الماهية أفاد وجودها . یعنی ليس لافادة الماهية

١- وحق هذا الحصول «د - ط»

٢- هو حال التي له «د - ط»

معناً إلا إفادة الوجود لان الافادة هوالاتحاد وصيرورة الشيء موجوداً و مجردية الماهية تحقق نحو الوجود الذي ينتزع منه الماهية وقوله: افاد وجودها . أى أفاد نحو وجودها الذي ينتزع هي منه ، ويترتب عليه آثارها وهو الموجودية الواقعية فى حق الماهية قوله : فلا تقدم ولاتأخر لاحدهما . أى من حيث التحقق ، و تحققها بالوجود والوجود واحد فهمامعاً فى الواقع . والمعية ليست مضافة لاحدهما حتى يستلزم تحققها تحقق أحدهما وسلب التقدم من حيث التحقق بحسب الاقسام الخمسة لا ينافى التقدم بوجه آخر كما قال المصنف: و ما قال بعض المحققين (۱) من ان الوجود متقدم على الماهية أراد به أن الاصل فى الصدور والتحقيق هو الوجود، وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعانى الكلية المسماة بالماهية ، والذاتيات عليه كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان آخر يسمى بالعرضيات ، و ليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول ، وتقدم القابل على المقبول ، بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز .

۱- محقق طوسى در المصارع المصارع گفته است : «ان وجود المعلولات فى نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها» چون موجود در نفس الامر و واقع «بالذات» وجود است ، عقل ماهيت را از حدود وجودات انتزاع مينمايد - آنچه كه در واقع محمول و صفت از برآى ماهيت است وجود مصدرى انتزاعىست نه اصل حقيقت خارجى وجود آنچيزى كه مقدم بر ماهيت است و بيبك معنى ماهيت عارض آنست وجود حقيقى و واقعى ميباشد صادر بالذات از علت انحاء وجوداتند عقل بحسب تحليل ذهنى و اعتبار عقلى باوجودات خاصه نعوت كليهاى را بنام ماهيت مشاهده مينمايد، از ماهيت در لسان عرفا تعبير به عين ثابت نيز شده است ماهيت در واقع خارجيت ندارد و ثبوت آن ثبوت تطفلى و مجازيست و در موطن عقل كه ماهيت معراى از وجود لحاظ ميشود در واقع ظهور وجود است كه از تجلى وجود حقيقى حاصل شده و تجلى وجود است ولا غير «ان الوجود يتجلى بصفة من الصفات (الف) ويتعين ويمتاز عن الوجود المتجلى بصفة اخرى ويصير حقيقة «ما» من الحقايق ، و صورتلك الحقيقة فى علم الله هي المسماة بالماهية والعين الثابت» لذا كمل از عرفا ماهيات را وجودات خاصة علميه دانسته اند (ب)

الف- مقدمة قيصرى برفصوص شيخ عربى «چاپ طهران ۱۲۹۹ ق» ص ۲۱

ب- رجوع شود باسفار اربعه چاپ قدیم سنگى صفحه ۶۱ چاپ جديد صفحه ۲۴۸

وتقدّم ما بالذات على ما بالعرض تقدّم بحسب مرتبة من نفس الامر وكون حكم المرتبة غير حكم نفس الامر كان صحيحاً إذا كان الحكم سلبياً كما قال المصنف قيل وظاهر هذا البيان في تحقيق ما قال بعض المحققين ينافي ما قال في الحاصل في وجه كونهما معاً .

اقول قوله : إن الأصل في الصدور والتحقيق هو الوجود و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني . مفاده مفاد ما قال في الحاصل لان المصداق بالذات لكل شيء هو وجوده فكان الوجود هو التحقيق وما به يتحقق ، وكانت الماهية من حيث التحقيق متحداً مع الوجود نحواً من الاتحاد (۱) فالوجود والماهية من حيث التحقيق لا تقدم

۱- چون وجود و ماهیت در جمیع اطوار و شئون و مراتب وجودی متحدند و بین آنها جدائی نفس الامری وجود ندارد از مورد قاعده‌ی فرغیه تخصصاً خارج و احتیاج بتمحلات قوم «حکما» نداریم و ملاک ترکیب اتحادی وجود با ماهیت نیست بلکه ملاک عدم تعدد واقعی وجود و ماهیت است . و گرنه بنظر تحقیق عرض و موضوع با یکدیگر متحدند و وجودی واحد دارای دودرجه و دومرتبه است معذک مورد قاعده‌ی فرغیه اند اتحاد عرض با موضوع غیر از اتحاد وجود با ماهیت است فنای ماهیت در وجود در جمیع مواطن وجودیست نه در بعضی از مواطن .

ترکیب اتحادی اقسامی دارد يك قسم مثل ترکیب ماده و صورت است . قسم دیگر ترکیب بین عرض و موضوع است که اتحاد خارجی آنها موجب صحت حمل است ، النهایه این اتحاد با اتحاد ماده و صورت فرق دارد زیرا ماده امری بالقوه و لامتحصل و مبهم است قوه با فعلیت بنا بر مذاق مصنف «صدر المتألهین» تباین ندارد و بیک وجود موجودند ، چون اگر جهت قوه «بماهی قوه» تحقق خارجی داشته باشد خودش امری بالفعل و داخل یکی از انواع موجوده‌ی در نظام وجود خواهد بود در حالتیکه ماده فانی در صورت و صورت مقوم و محصل خارجی آنست و بعینه حال ماده نسبت بصورت حال جنس نسبت بنوع است لذا گفته میشود : «الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة مدرك للکلیات» و صحت حمل دلیل بر اتحاد آنهاست ، ولی عرض که از حالات و نوت جسم است و بعد از تمامیت ذات جوهر عروض پیدا مینماید نمیشود در مرتبه‌ی ذات و حقیقت جسم موجود باشد . لذا جمعی بلکه همه‌ی محققین قبل از صدر المتألهین ترکیب عرض را با موضوع ترکیب انضمامی میدانسته اند .

بنظر تحقیق چون عرض بحسب وجود خارجی از شئون و تجلیات جوهر است و مرتبه‌ای*

لاحدهما علی الآخر ولا تأخر علی الآخر بل هما معاً فی الواقع وبعد التحلیل ینسب التحقق بالوجود اولاً وبالماهية ثانياً وهذا أيضاً حاصل ما فی الحاصل وقوله: كما أنه بواسطة وجود آخر عارض علیه. بیان المراتب الوجود مثلاً انسان له وجود به یصیر إنساناً وهو كما له الاول ولا دخل لوجود الآخر لكون الانسان إنساناً والمفاهيم التي لهذا الوجود العارض مدخل لانتزاعها عرضيات بالنسبة إلى هذا الوجود و بواسطته وبالنسبة إلى الوجود الاول فقط لا یحمل .

وقوله: بالمجاز، علی ماقاله المصنف مقابل لبالحقیقة، وبالحقیقة ینقسم إلى ما بالذات وما بالعرض، والعلاقة بین الماهية والوجود اتحادية وكلاهما من أقسام بالحقیقة وصرح المصنف بما قلناه مراراً» فما قاله هنا ما بالحقیقة علی ما بالمجاز مع ماقاله ما بالذات علی ما بالعرض واحدهما بحسب الاتحاد والثاني بحسب الاعتبار والاختلاف ، أو كان

* از مراتب جوهر محسوب میشود و وجودی واحد مرور بجوهر نموده و بعرض میسرسد بواسطه ای اتحاد در مرتبه ای از مراتب، ترکیب اتحادی و صحت حمل دلیل بر اتحاد خارجی میباشد . قسم دیگر ترکیب وجود باماهیت است بنظر تحقیق چون وجود متحقق خارجی و ماهیت از تجلیات و ظهورات وجود است در علم نه در عین و خارج، و فرد بالذاتی غیر از وجود ندارد در هیچ مرتبه ای از مراتب خالی از نور وجود نیست حتی در مقام تعقل و تعمل عقلی؛ بهمین جهت محققان گفته اند فناء ماهیت در وجود اتم و اقوی از فناء جنس در انواع است چون جنس در مقام جنسیت حد ماهوی آن محفوظست ولی این حالت در ماهیت ممکنه ممکن نیست و حالتی که در واقع از وجود خالی باشد در ماهیت نمیباشد . پس اتحاد ماهیت با وجود اتحاد لا متحصل و مبهم بامتحصل و مشخص است و اشکال وارده ی بر قاعده ی فرعی را باین نحو باید جواب داد که ثبوت ماهیت خالیاً عن الوجود در مقام تحلیل عقلی بنحوی از انحاء است و در خارج متحدند و احداً المتحدین بیکدیگر عرض خارجی ندارند .

يك قسم دیگر از انحاء اتحاد ، اتحاد حقیقه باریقه است نظیر اتحاد شیء و فیء علت و معلول بحث تفصیلی این مطلب بطور تحقیق از عهده ی عقل نظری خارج و بیان آن محتاج بنقل کلمات اهل عرفان است صدر المتألهین در کتب خود متعرض این مطلب شده است و جمیع مراتب وجود را از مراتب يك حقیقت و در سلك يك وجود واحد میدانند نگارنده هم در بعضی از تالیفات خود متعرض این مطلب عالی نفیس شده است .

قسم پنجم از اقسام اتحاد ، اتحاد صفات متعدده مثل علم و قدرت و اراده و هکذا سایر اسماء حسنی بایکدیگر در مرتبه ی ذات با ذات واجب تقدست اسماءه است . وجود حق

المراد ما بالذات و بالحقیقة وما بالحقیقة و بالذات و مقابلاهما كذلك فتدبر (۱) والاختلاف بمحض العبارة .

سؤال - نحن قد نتصور الوجود ونشك في كونه موجوداً أم لا - فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجود الوجود (۲) ويتسلسل، فلما حيص الالبان يكون الوجود اعتبارياً محضاً .

قوله : نتصور ونشك . لا يدل على مغايرة الوجود والموجودية حتى إلى وجود آخر لان الشك لا ينافي التصور ، بل يؤكده ولا يجتمع مع التصديق ، فالمراد انا نتصور الوجود ولا نشك في كونه وجوداً ونشك في كونه موجوداً فيكون زائداً و يحتاج إلى وجود آخر أو يقال بعد تصور الوجود والشك في الموجودية يدل صريحاً بأن الموجودية ليس ذاتياً له لان ثبوت الذاتى للشيء ضرورى ، ولا يقع فيه الشك

* تعالی چون وجود صرف و عاری از جمیع انحاء تحدید است در حقش گفته میشود : « علم کله ، قدرة کله و حیوة کله، و هكذا ، در جمیع انحاء اتحاد شوب دوئیت موجود است مگر در این قسم ، معنای اتحاد در این جا آنستکه ذات واحد حق تعالی منشاء انتزاع جمیع صفات کمالیه و نعوت ربانیه بدون جهت مغایرت بین صفات و ذات است .

سیدالمدققین چون قائل باصالت ماهیت است ، از برای وجود فردی در هیچ موطنی از مواطن وجودیه قائل نیست و ملاک موجودیت ماهیت بنظر او همان اتحاد ماهیت با مفهوم وجود است این قول اگر چه از جهاتی بنا بر این مسلک تام است ولی در نزد ارباب تحقیق خالی از اشکال نیست چون اتحاد مفهومی وجود با ماهیت مستلزم آنست که حمل وجود بر ماهیت حمل اولی باشد و در ثانی وجود ولو باعتبار انتساب بجاعل از ماهیت بدون آنکه در خارج امری غیر سنخ ماهیت موجود باشد انتزاع نشود ملاک موجودیت ماهیت باید وجود باشد این قول مستلزم خلف و انقلاب و بعضی اشکالات دیگر است که در جای خود بیان شده است .

۱- فتدبر «د - ط»

۲- در حکمت الاشراف چنین گفته است : (الف) دان مخالفی هولاء اتباع المشائین فهموا الوجود و شکوافی انه هل هو فی الاعیان حاصل أم لا کما کان فی اصل الماهیه فیکون للوجود وجود آخر و متبیین بهذا انه ليس فی الوجود ماعین ماهیه الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك فی انه هل له الوجود ام لا یكون له وجود زائد و يتسلسل. *

فلا محيص إلا بأن يكون الوجود إعتبارياً حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار فيدفع بما قال المصنف :

جواب- حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الالذهان اذ ليس الوجود أمراً كلياً ووجود كل موجود هو عينه الخارجى، والخارجى لا يمكن ان يكون ذهنياً والذي يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهنى يقال له الوجود الانتسابى الذى يكون فى القضايا والعلم بحقيقة الوجود لا يكون الاحضوراً اشراقياً وشهوداً عينياً وحينئذ لا يبقى الشك فى هويته

حقيقة الوجود لا يحصل بكنهها لان كنهها عين حيثية لخارجية و منشأ الاثار وعين التشخيص والذهنى، وما حصل فى الفهن هو جهة الكلية والابهام، وهما متقابلان ولا يجتمعان ولا يمكن إنقلاب أحدهما بالآخر بلا زيادة ونقصان «فتدبر» وجود كل موجود وما يتطرد به العدم هو حقيقة الخارجية، لان الخارج والذهن ليسا من الظروف والامكنة بل الوجود الذى يترتب عليه الاثار يقال له الخارجى والذى لا يترتب يقال له ذهنى والبديهة والبرهان يشهدان بأن الشئ لا ينقلب الى نقيضه مع بقاءه واذافنا

*دراسفار(الف) سؤال را باين نحو تقرير کرده است : «من انه ليس فى الوجود ما عين ماهية الوجود ، فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك فى أنه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد، وكذا الكلام فى وجوده ، ويتسلسل الى غير النهاية وهذا محال، دراسفار جواب داده است : حقيقت خارجى وجود وحق هستى در ذهن حاصل نمیشود آنچه از وجود ادراك میشود مفهوم انتزاعى وجود است كه حكایت از وجود خارجى مینماید . ادراك حقيقت وجود بدون مشاهدهى حضورى حاصل نمیکردد ، اگر انسان بحقيقت خارجى وجود علم و مشاهدهى حضورى بهم برساند وماهيت و حقيقت خارج را بدون انتزاع صورت و علم حصولى شهود نماید از برای این شك مجالى باقى نماند .

در حواشى بر حکمت الاشراق گفته است حقيقت خارجى وجود حاصل در ذهن نمیشود و تعقل شئ «بوجه» سبب تعقل اصل آن شئ نمیکردد و اشکال مصنف «شیخ الاشراق» فقط میرساند كه وجود عینى با مفهوم ذهنى تفاير دارد واحدى ادعا نکرده است كه مفهوم انتزاعى وجود عين حقيقت خارجى آن میباشد مفهوم ذهنى داراى مصداقى است كه این مفهوم بر آن مصداق منطبق است .

فما حصل فی الذهن ولاشك فی البیان فلا یقبل ومفهوم الوجود وهو كسائر المفاهیم لیس نظریاً فیہ وحاصل الجواب منع قول السائل إنا نتصور الوجود والعلم بها كان حضوراً اشراقياً ولا یتتم السؤال الاعلی من قال بجواز تصور ویظهر هذا بالتدبر فیما قال المصنف :

والاولی بهذا السؤال أن یورد التزاماً (۱) علی من قال بزيادة الوجود

۱- شارح حکمت الاشراق علامه‌ی شیرازی در شرح حکمت الاشراق چاپ سنکی طهران صفحه‌ی ۱۸۵، گفته است : «اتباع المشائین استدلوا علی ان الوجود زائد علی الماهية فی الاعیان بأننا نقول الماهية دون الوجود ، اذ ربما شککنا فی وجودها بعد تعقلها وکل امرین یعقل احدهما بدون الاخر فهما متغایران فی الاعیان لا متحدان فیها فالوجود متغایر للماهية وزائد علیها فی الاعیان . ومخالفونهم الزمواهم بعین هذه الحجة بأن قالوا الوجود غیر زائد علی الماهية فی الاعیان والا لزم التسلسل للزم کون وجود الوجود زائداً علیه بعین ما ذکرتم ، لانا قد نفهم الوجود کوجود العنقاء مثلاً و نشک هل هو فی الاعیان حاصل ام لا ولولا اتحاد الوجودان اعنی وجود العنقاء ووجود وجوده لا تمنع تعقل أحد الوجودین مع الشک فی الاخر كما ذکرتم فی اصل الماهية ووجودها ثم یعود الکلام الی وجود وجوده الی غیر النهایة مترتباً موجوداً معاً فهو محال» ادله‌ای را که شیخ الاشراق و شارح علامه برای نفی زیادتیی وجود بر ماهیت در اعیان و نفی اصالت و خارجیت وجود «مطلقاً» ذکر کرده اند بعضی از آن ادله زیادتیی و عـروض وجود را نسبت بر ماهیت «بحسب وجود خارجی» نفی مینمایند ولی هیچ یک از این دلیلهای اثبات اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را نمی نمایند ادله‌ی زیادتیی وجود بر ماهیت اثبات مینماید که وجود از عوارض تحلیلی ماهیت در مرتبه‌ای از ذهن است و مفهوم وجود غیر مفهوم ماهیت است و حمل وجود بر ماهیت حمل شایع صنایعست نه حمل اولی ذاتی و اما اینکه وجود مطلقاً حصولی نداشته باشد نفی این معنی از شیخ الاشراق که حق تعالی را وجود صرف میدانند و از عقول و نفوس ماهیت را نفی مینمایند خیلی مستبعد است (الف) علامه‌ی شیرازی در ذیل کلام مذکور در مغالطه‌ی غریبی واقع شده و گفته است : «ان قيل وجود الوجود غیر زائد علیه لانه لا ذات له و راء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود و غیره من الماهیات به موجود» در حالتی که وجودیکه

الف- صدر المتألهین گفته است: «فيمكن حمل ما نقلنا عنه فی اعتبارية الوجود اعتبارية الوجود العام المصنوع الخ» در کتاب شواهد ربوبیه چاپ قدیم طهران صفحه‌ی ۹ گفته است : «ثم العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام فی التلویحات خججاً كثيرة علی اعتبارية الوجود صرح فی أواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية وما فوقها انيات صرفة وهل هذا الاتناقض صریح وقع منه»

على الماهية، مستدلاً بما ذكر، من أننا نعقل الماهية ونشك في وجودها أو نغفل عنه والمعقول غير المشكوك فيه أو المغمول عنه فالوجود زائد على الماهية لكن على ما حققناه في الأصل من أن الوجود غير زائد على الماهية وليس عروضة لها عروضاً خارجياً ولا ذهنياً إلا بحسب التحليل كما أشرنا إليه فانهدم الأساسان .

قوله: الزاماً على من قال. لأنه في الاستدلال قال ونشك في وجودها حال تصورها والشك فرع التصور فهو قائل بتصور الوجود فليس له أن يمنع السؤال لهذا المقال قوله فانهدم الأساسان .

الأول- الأساس الذي أسس السائل هنا لاعتبارية الوجود أو الزيادة الوجود على الوجود والثاني الأساس الذي أسس لزيادة الوجود على الماهية واما انهدام الأساسان مبنيان على تصور الوجود والوجود إذ ثبت أنه ليس عارضاً للماهية بل هو تحقق الماهية ونفس خارجيتها ومبدء آثارها تعلم أن الوجود توجد به الماهيات كونه خارجياً وعينياً ذاتي وجوهري له وإنقلاب الحيثية العينية بعينها إلى الذهنية التي يقابلها ضرورة الاستحالة وتمامية كل واحد من الأساسان مبنية على الأمر المحال بالبيان فتدبر تعرف حق المعرفة .

* قائل بأصالت وجود ميگوید ماهیت بواسطه‌ی آن موجود است نفس وجود خارجی ماهیت است نه وجود وجود ماهیت که شرح ومانن حکمت الاشراق خیال کرده اند اگر وجود موجود باشد لازم می‌آید از برای آن وجود باشد و تسلسل لازم می‌آید لذا گفته‌اند: هر مفهومی که از فرض تحقق آن تکرر نوعش لازم آید اعتباریست .

در جواب «ان قيل» گفته است که ما اینکه تعقل ماهیت باشد در وجود آن ماهیت دلیل بر زیادتی وجود بر آن ماهیت است همچنین تعقل زیادی وجود بماهیت باشد در وجود این وجود دلالت مینماید بر زیادتی وجود بر وجود اصلی - اگر نفس تحقق وجود مضاف بماهیت مستلزم تکرر نوع آن شود و امر اعتباری باشد وجود وجود و هکذا وجود وجود آنها اعتباری خواهد بود و اگر صحیح باشد که وجود بالذات موجود باشد که اینک مشتقات از قبیل موجود و عالم و قادر و مرید در حق تعالی و مجردات نزد شیخ اشراق و شارح علامه بسیطند و ترکیب ندارند دیگر از برای وجود وجود دیگری تصور نمیشود بلکه وجود بالذات موجود است و ماهیت بالعرض .

سؤال- لو كان الوجود في الاعميان وليس بجوهر (۱) فيكون كيفاً لصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مر من تقدم الموضوع عليه المستلزم للدور أو التسلسل، وكون الكيف أعم الأشياء مطلقاً وكون الجوهر كيفاً بالذات وكذا الكم وغيرهما .

قوله: لصدق تعريف الكيف عليه- لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورهما إلى اعتبار تجزّ وإضافة إلى أمر خارج وإذا لم يكن جوهرأ- لا اعتبار نعتيته فرضاً فيصدق أنه عرض

۱- در حکمت الاشراق : دان (الف) الوجود اذا كان حاصل في الاعميان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة في الشيء فلا يحصل مستقلاً ثم يحصل محله فيوجد قبل محله ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود وهو محال ولا ان يحصل بعد محله، در اسفار برهان را اين نحو تقرير کرده است : دان الوجود اذا كان حاصل في الاعميان فليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا تحتاج في تصورهما الى اعتبار تجزّ وإضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية ، وقد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها ، فيتقدم الموجود على الوجود ، وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الأشياء مطلقاً بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه، ملاصدرا، صدر اين برهان را از يك برهان حکمت الاشراق و ذيل آنرا از برهان ديگر گرفته است و شايد اين اشكال را از مطارحات نقل کرده باشد - در تعليقات بر حکمت الاشراق از اين ايراد جواب داده است : «حقيقت خارجي وجود نه جوهر و نه عرض است براي آنکه جوهريت و عرضيت از معاني و مفاهيم کلی عقلي اند و حقيقت وجود عين تشخيص و خارجيت می باشد که در مقام تعين بامعانی جوهری و عرضی متحد شده است «اتحاد متحصل بالامتصاص، وجود با جوهر، جوهر و با عرض، عرض است ولی بعين عرضيت و جوهريت متحد با وجود. در خارج آنچه که تحقق دارد حقيقت وجود است وجودات خاصه مثل وجود انسان مرتبه ای از مراتب اصل وجود و حقيقتی از حقایق وجودی می باشند و باعتبار ثانی یعنی بحسب مجاز عقلي یا عرفانی حقيقت خارجي ماهيت خاصه است که از علت وجود صادر شده است اين ماهيت گاهی بوجود خارجي تحقق پیدا مینماید و گاهی بوجود ذهني ولی اصل وجود عين خارجيت و منشأيت اثر است، شيخ الاشراق بواسطه ی غفلت از اصل حقيقت وجود و اينکه وجود بحسب ذات داخل مقولات جوهری و عرضی نیست و معذلك در مقام فعل مبدء*

لا یقبل القسمة ولا النسبة لذاته فثبوتها للموضوع فرع لثبوت الموضوع والوجود السابق كاللاحق فيرد السؤال ويستلزم الدور أو التسلسل كما مر ، ويكون الكيف أعم الأشياء مطلقاً لأن ما في العين يصدق عليه مفهوم الوجود ومفهوم الكيف «فتأمل» وكون مفهوم الجوهر كيفاً بالذات وكذا الكم، لأن لازم نتيجة كون الشيء أعم الأشياء هو هذا وإذا صدق الأول صدق الثاني «وفيه ما فيه» .

جواب - الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهية و هي معان كلية يكون جنساً ونوعاً وذاتية وعرضية والحقايق الوجودية هويات عينية وذوات شخصية غير مندرجة تحت کلی ذاتی او عرضی فالجواهر مثلاً ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي أن لا يكون في موضوع والكيف ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي ان لا یقبل القسمة ولا النسبة ، وهكذا في سایر المقولات فسقط كون الوجود جوهرأ أو كيفاً أو كمأ او عرضاً آخر من الاعراض. والمراد أن كلام السائل مردود لان قوله : ليس بجوهر فيكون كيفاً. ليس بواقع لانه ليس بين نفی الجوهریة وثبوت الكيفية تلازم وإذا وجب دخول الشيء في أحد الأشياء فمن إنتفاء البعض یثبت البعض فهنا ليس الامر كذلك ، لان الوجود عين الخصوصية وصرف البساطة وليس كلياً ولا داخلاً في تحته فيكون خارجاً عن المقسم ولا يكون جوهرأ ولا غيره من المقولات ولا یصدق تعريف الكيف والكم ولا غيرهما عليه فمن كون الوجود في الاعیان لا یلزم البطلان .

وقد مر أيضاً أن الوجود لا جنس (۱) له ولا فصل له ولا هو جنس وفصل

* ظهور و بروز مفاهیم است واز تجلیات اصل وجود، تعینات جوهری و عرضی حاصل می شود دچار این قبیل از هفوات شده است .

حق آنست که کلمات قوم و حتی شیخ الرئيس و شیخ الاشراق، در مسئله‌ی وجود و احکام آن که پائیه‌ی اساسی فلسفه‌ی الهیست متناقض است و این مسئله تا قبل از صدر المتألهین مثل کثیری از مسائل مهم علم اعلی درست بررسی نشده بوده است و الحق تحقیق کامل در این مسئله و بیان وجوه آن و ربط دادن با مسائل مهم حق صدر المتألهین است در دوره اسلامی .

إذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام

۱- حکیم فرزانه آخوند ملا رضای تبریزی در حاشیه این کتاب گفته است (الف)

ونوع لشیء ولاعرض عام أوخاص لان هذه الامور من خواص الكليات وماهو من العوارض العامة والمفهومات الشاملة وهو معنى الموجودية المصدرية لا حقيقة الوجود ومن قال ان الوجود عرض اراد به المفهوم العام العقلى وكونه عرضاً انه الخارج المحمول على الماهيات

و هذا بيان لعدم ورود السئوال أيضاً لان ما ثبت سابقاً دليل واضح على عدم وروده لان الكيف جنس من المقولات وما هو خارج منها بما يصدق هى عليه وما هو من المفهومات ليس مقصودنا وهو كسائر الماهيات ليس مصداق بالذات لمفهوم فى

✽ والوجه فى ان الحقايق الوجودية بسيطة لولاه لكان له جنس فيتصور حينئذ ثلاثة وجوه ، لان جنسها اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها اى ماهية من الماهيات ، وعلى الثانى اما ان يكون فصلها هو الوجود او امر آخر وكلها باطل ، اما الاول وهو ان يكون جنس الحقيقة هو الحقيقة للزوم مفسد ، منها ان يكون الفصل المقسم مقوماً ، بيانه انه قد تقرر فى الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس فى تقويمه والا لما امكن ملاحظة معنى جنسى مع قطع النظر عن الفصل والتالى باطل بل لا ريب بل فى ان يوجد ويتحصل بالفعل ، والفصل لا بد وان يكون مفيداً لوجود الجنس لانفسه أو لاجزائه وبعد هذا القول نقول: اذا كان الجنس هو حقيقة الوجود لكان وجوده عينه اذ ليس للوجود وجود زائد على نفسه فكان الفصل المفيد لوجوده مفيداً لعينه وهذا لما عرفت من ان الفصل ليس مفيداً لعين الجنس ولا لاجزائه

ترجمه‌ى كلام اين حكيم در بساطت حقيقت وجود آنستكه اگر حقيقت وجود بسيط نباشد بايد براى آن جنسى باشد ، و در صورتيكه وجود جنس داشته باشد سه وجه در آن متصور است ، زيرا جنس حقيقت وجود ، يا حقيقت وجود است يا ماهيتى از ماهيات ، بنا بر آنكه جنس ماهيتى از ماهيات باشد فصل آن يا وجود است يا امرى ديگر غير از وجود ، و همه‌ى اين شقوق باطل است ، بنا بر اول لازم مي‌آيد جنس حقيقت وجود نفس حقيقت وجود باشد ، اين امر مستلزم مفسدى است .

يكى از مفسد آنست كه لازم مي‌آيد فصل مقسم مقوم باشد .

بيان اين مطلب آن است كه در علم ميزان مقرر شده است كه افتقار جنس بفصل در تقويم جنسى نيست ، والا بايد ملاحظه‌ى معنای جنسى با قطع نظر از فصل ممكن نباشد ، و اين امر باطلست بلكه احتياج جنس بفصل در تحقق خارجيست پس بايد فصل مفيد وجود جنس باشد نه مفيد ماهيت و نفس مفهوم جنس يا اجزاء جنس ، بعد از توضيح اين مطلب مي‌گوئيم اگر جنس حقيقت وجود باشد بايد وجودش عين آن باشد براى آنكه از براى وجود وجود زائد بر نفس وجود نيست پس بنا بر اين ، فصل مفيد نفس ماهيت جنس ميشود ،

الاحکام الخارجية وما هو من حقيقة الوجود ومن قال إن الوجود عرض ارادهذا و مراده أن هذا المفهوم خارج عن الاشياء وشامل عليها ومحمول حمل العرض والذي مقصودنا هو ليس بعرض بل هو كما قال المصنف :

وأيضاً الوجود مخالف للاعراض لان وجودها في نفسها وجودها لموضوعها، واما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود العرض في الموضوع (١) والاعراض مفتقرة في تحققها الى الموضوع والوجود لا يفتقر في تحققه الى الموضوع بل الموضوع يفتقر في تحققه الى وجوده

نسبة الوجود إلى الماهية ليست نسبة العرض إلى الموضوع لان الموضوع موجود بنفسه والعرض حال فيه ، ووجود العرض عين حلوله فيه ، ليس وجود العرض وجود الموضوع بل وجوده للموضوع ومفتقر إلى الموضوع والموضوع من جملة المشخصات وليس هذه الاحوال للوجود بالنسبة إلى الماهية وللماهية بالنسبة إلى الوجود بل بالعكس . فظهر أن الوجود ليس من الاعراض وتخصيص المخالفة بالاعراض وبيانها لان السائل قال في السؤال : لو كان الوجود في الاعيان وليس بجوهر أى والحال أنه ليس بجوهر لتوهم النعتية فيه وفي الاول أجاب بالجواب العام وعلى ما ذكرناه كان هذا أيضاً جواباً تاماً .

والحق ان وجود الجوهر، جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى، ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى كما علمت الحال بين الماهية والوجود .

أن الوجود لا عرض له للماهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب

۱- در کتاب الشواهد الربوبية «چاپ سنگی طهران ص ۶» مصنف علامه گفته است : «ولاتیال بما وجدته في كلام بعضهم حيث قال: ان الوجود عرض محتجاً بأن الوجود المعلول له موضوع و كل عرض فانه متقوم بوجوده في موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الى الانسان ووجود زيد متقوم باضافته الى زيد لا كما يكون الشيء في مكان ثم يعرض له الاضافة من خارج»

از مطاوی کلمات گذشته و آینه بخوبی معلوم خواهد شد که وجود نه جوهر و نه عرض است ، باماهیات در ذهن و خارج متحد و بین دو مفهومی که در خارج متحد باشند قابلیت ، و مقبولیت ، عروض، تقدم و تأخر فقط در نشأی عقل آنها موطن تحلیل ذهنی و تعمل عقلیست .

التحليل العقلي جوهرية و عرضية من احكام الماهية . أحكام الماهية من الجوهر والعرض يثبت للموجود بالحقيقة و بالعرض لعلاقة الاتحاد كما أن أحكامه يثبت لها كذلك وإثبات احكام شيء لشيء آخر بلا علاقة لا يجوز، وإذا كانت العلاقة هو الاتحاد صحيح صادق بالحقيقة وإذا كانت غير الاتحاد صحيح بالمجاز وقال بعين جوهريته وعرضيته إشعار بأن الواسطة كانت واسطة في العروض .

سؤال - إذا كان الوجود موجوداً للماهية فله نسبة اليها وللنسبة أيضاً وجود (١) وحينئذ فلو جود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا الكلام في وجود النسبة للنسبة فيتم سلسل .

هذا مبني على زيادة الوجود على الماهية في الخارج ويكون كالأعراض و يكون داخلاً في ثبوت الشيء للشيء وليس كذلك كما قال الشيخ الرئيس: الوجود

١- اين سؤال بعينه در حکمت الاشراق موجود است گويا صدر المتألهين عين اشکالات صاحب حکمت الاشراق و مطارحات را ذکر نکردند است بعضی از سؤالات بصورت دوسؤال و بعضی دیگر از سؤالات را تلخیص و صورت بعضی از سؤالات را عوض کرده است یکی از اشکالات دیگر بر اصالت وجود اين است (الف) : «ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائماً بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين أو بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين» در اسفار اين طور اشكال را ذکر کرده است (ب) : «اذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة، وهكذا فيتم سلسل الى غير النهاية»

در حواشی بر حکمت الاشراق جواب داده است: «ان هذه النسبة غير موجودة في الخارج انما الموجود في الخارج امر واحد من غير تركيب فيه من الجزئين و نسبة بينهما اوبين عارض و معروض ، الا أن للمقل أن يحلل الموجود العيني الى حقيقة الوجود ومعنى آخر هو المسمى بالماهية وينسب احدهما الى الاخر فحصول النسبة بين الوجود والمهية انما يتحقق في الذهن دون الخارج لاتحادهما فيه ثم اذا عاد النظر الى وجود هذه النسبة العقلية و ماهيتها بعد تحليل العقل اياهما حصل نسبة اخرى والكلام فيه كاللزام في الاول لكن مثل هذا التسلسل لكونه في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع اعتبار العقل اياها»

عرض لا کلا اعراض (١) لان الاعراض متشخص بالموضوع والوجود متشخص الماهية كما قال المصنف :

والجواب - ما مر من الكلام يكفي لاندفاعه، اذ الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها ذهناً فلا نسبة بينهما الا بحسب الاعتبار العقلي وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات، غيرها بحسب الاعتبار، ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وستعلم كيفية الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل .

ليس مراد المصنف أن الوجود عين الماهية بحسب المفهوم، وفي كل ماهية عينها حتى يكون الوجود مشتركاً لفظياً كما هو مذهب البعض بل المراد أن الوجود عين الماهية من حيث التحقق وتحققهما واحد وبينهما نحو من الاتحاد ولا يوجد لهذه النسبة منتسبان في الخارج؛ فكيف يتحقق النسبة بدونهما، فوقع النسبة كان بعد وقوع المنتسبين، وهو بحسب الاعتبار وفي ظرف التحليل؛ والتسلسل إذا كان بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه أيضاً فلا حرج.

المشعر الخامس

في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

ولعلك تعود وتقول لو كان للوجود افراد في الخارج سوى الحصص لكان ثبوت فرد منه للماهية فرعاً على ثبوتها بناءً على القاعدة المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مر.

ليس مراد المصنف هنا من إتيان الماهية بالوجود أن أثر الجاعل هو الاتصاف كما قلنا؛ هذا مذهب البعض، بل المراد أن حمل الموجود على الماهية وإتيانها بالوجود سواء كان أثر الجاعل بالذات وبالْحَقِيقَةُ هو الوجود أو الماهية أو إتيان الماهية بالوجود، وعلى أي حال صارت الماهية متصفة بالوجود؛ ويقال: الشيء موجود. ومعناه كون الشيء متصفاً بالوجود ومتحدداً معه في الخارج. وإذا كان

١ - شيخ فلاسفة اسلام در تعليقات «بنا» نقل صاحب اسفار مؤلف متن ابن كتاب، گفته

است (الف): «وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً للبحر»

الوجود أمراً عينياً وأثراً للجاعل ومع هذا كان صفة للماهية وثابتاً لها فاتصافها به كيف هو قوله : لو كان للوجود فرد في الخارج سوى الحصص يعني لو كان للوجود فرد حقیقی لأن يطلق الفرد على الحصّة مجازاً لكن ثبوت هذا الفرد للماهية بعد ثبوت الماهية بذاتاً على القاعدة لكن قبل الثبوت ثبوت .

فاعلم أنه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينية الوجود ، بل وروده على انتزاعية الوجود أشكل ؛ لان الوجود عين الماهية ، على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وغيرها .

لان بين الوجود والماهية في الخارج نوع من الاتحاد (۱) ولا يتحقق الاتصاف

۱- مصنف علامه روی قواعد مفصله ای که اختصاص بخود او دارد از این قبیل اشکالات بسهولة جواب داده است، جوابی را که در این کتاب ذکر کرده است بطور مکرر در کتب دیگر خود از قبیل اسفار اربعه «چاپ قدیم طهران ص ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۴» و رساله ی اتصاف ماهیت بوجود «رسائل چاپ قدیم تهران رساله ی اتصاف ماهیت بوجود ص ۱۱۰» و در شواهد ربوبیه چاپ قدیم طهران ص ۸۷، و بعض دیگر از کتب نفیس خود نیز متعرض شده است جواب از این اشکال مبتنی بر مقدمه ایست که بطور اجمال در این تعلیقه بیان میشود مقدمه ی اول آنکه : بنا بر اصالت وجود شیئیت هر مفهومی بوجود خاص آن مفهوم است و لا غیر و آنچه که در خارج مبدء اثر است نفس وجودات خاصه ی خارجیّه میباشد و اصل حقیقت وجود دارای مراتب است، اصل حقیقت، صرف و مستغنی از علت و غیر متوقف بر غیر است معنای موجودات امکانیه ی صاحب ماهیت آنست که مصادیق مفاهیم کلیه ای هستند که از آنها تعبیر بماهیت میشود و عقل در هنگام مقایسه ی وجودی با وجودی بآن مفاهیم از آن وجودات اسم میبرد و معنای انسان موجود یا ملک موجود آنست که وجودی از وجودات محدود باعتبار حد و نفاد مصداق مفهوم کلی انسان است یا ملک اصل مصداق متشخص بالذات و موجود بالحقیقه است؛ و مفهوم کلی به تبع آن مصداق منتسب بوجود است ولی بالعرض، چون مفهوم وجود داخل در ذات ماهیت نیست و اصلاً تحقق و ثبات این مفهوم کلی بحسب واقع فرع بر صدور وجود خاص از علت فیاض وجود است نه آنکه وجود از برای ماهیت، حقیقه ثابت باشد الا بالمجاز و العرض، وجود خاص هم مصداق مفهوم کلی وجود است و هم مصداق ماهیت کلیه که دارای جنس و فصل است . مقدمه ی دوم آنکه بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و یا بنا بر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود چون ترکیب وجود با ماهیت اتحادیست «اتحاد مفهوم لامتحصل با عنوان متحصل» مفاد قضیه ی «زید موجود» ثبوت شیء است نه ثبوت چیزی برای چیزی. در مفاد هلیت بسیطه که ثبوت شیء باشد*

إلا بعد التحليل في الذهن ، وليس في الخارج مغايرة بحسب التحقق ومناطق الاتصاف ومعناه هو تحقق الشيء لشيء وإذالم يكن في الخارج شيئ فلا إتصاف و أما في الذهن فبعد التحليل وبالاعتبار فلا يلزم الفساد كما مر .

على هذا التقدير فيكون وصفاً لها ، فيشكل كيفية الاتصاف ، لان اتصاف الماهية بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقها نفس الماهية ، والماهية بأى اعتبار اخذت كان لها كون مصدري ، فلا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود أمراً حقيقياً وللماهية تحصيلاً عقلياً غير وجودها .

لانه على تقدير إنتزاعية الوجود كانت الماهية عينية، ولا يجوز أن يكون الاتحاد بينهما بالحقيقة ، فورد السؤال أظهر وتحقيق كيفية الاتصاف أشكال ولا مزيد على مافصله المصنف .

* قاعدی فرعیہ اصلاحی نیست و تخصصاً خارجست نه آنکه داخل باشد و مستثنی شود در این قبیل از قضایا «هلیت بسیطه» موضوع و محمول و رابطه که اجزای قضیه اند بحسب عقل و تحلیل ذهنی سه جزء متغایر لحاظ میشوند ولی باعتبار مصداق و حمل شایع يك حقیقت در خارج بیشتر موجود نیست که اسم آن انسان یا شجر یا حجر است و اگر موضوع و محمول مثل «الانسان کاتب» غیر وجود باشد احتیاج بوجود رابط دارد ولی در مثل «زید موجود» احتیاج رابط نیست محققان از حکماء متوجه این قبیل از تحقیقات بوده اند که متأخرین از آن غفلت داشته اند شیخ در تعلیقات فرموده است : «فالوجود الذی فی الجسم هو موجودیة الجسم لا کمال البیاض والجسم فی کونه أبيض لان الابيض لا یکفی فیہ البیاض» در اسفار و سایر کتب «ملاصدرا» این قبیل از کلمات از شیخ و بهمنیار و خواجه نقل شده است . مقدمه ی سوم آنکه در عوارض وجودی نظیر عروض بیاض و سواد بجسم و عروض علم و اراده بنفس انسان باید معروض وجوداً مقدم بر عارض باشد چون مبدا حصول عرض و تحقق ظهور خارجی آن ذات جوهر - و عرض منبعث از حق وجود خارجی جوهر است البته در این موارد قاعده ی فرعیه جاری و بلکه میتوان گفت مورد قاعده ی فرعیه است اما در «زید موجود یا الانسان حیوان» که مفاد آن ثبوت شیء است و عروض یا عروض تحلیلی و باصلاح عارض ماهیت است «چون عارض و معروض تغایر اعتباری دارند و یکوجود در خارج بیشتر تحقق ندارد و بیک وجود موجودند» قاعده ی فرعیه جاری نیست و اجرای قاعده ی فرعیه مستلزم خلاف و تناقض است و بحسب واقع نه عروضی و نه معروضی و نه عرضی در کار است جمهور بواسطه ی غفلت از این دقایق دچار تکلفات و تمسفات باردار شده اند .

لكن الحق التحقيق بالتحقيق أن الوجود سواء كان عينياً او عقلياً نفس ثبوت الماهية ووجودها، لا ثبوت الشيء او وجوده لها وبين المعنيين فرق واضح والوجود هو تحقق الماهية وثبوتها وما به يتحقق ، وهذا سبب الوهم للبعض بأنه ليس للموجود أفراد سوى الحصص ، لزعمهم أن امتياز الوجودات على هذا كان بالاضافة فليست إلا الحصص ، فيدفع الوهم بالتدبر في مراتب العدد .

والذى يجرى فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت الشيء لشيء لا ثبوت شيء لنفسه فقط ؛ فقولنا: زيد موجود (۱) كقولنا: زيد زيد، فلا يجرى فيه القاعدة الفرعية «فلا مجال مهنا للفرعية خ ل - د - ط»

وكان إطلاق الاتصاف بين الماهية والوجود من باب التوسع ، لان الاتصاف كان بين الشيء و شيء بحسب الحقيقة ومعناه العروض لكن الاتصاف قد يطلق بالمعنى الاعتم من العروض والاتحاد ، وهنا المراد من الاتصاف الاتحاد من حيث التحقق والقاعدة الفرعية يقتضى شيئين متغايرين بحسب التحقق والوجود ونسبة الوجود والماهية خارج عن هذا .

والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب وتشعبوا فى الابواب فتارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية (۲) بما

۱- استاد مصنف علامه سيد محقق داماد «قده» از اشكال قاعده‌ی فرعیه بهمان نحو که مصنف جواب داده ، پاسخ داده است در قبسات «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ق ص ۲۶» گفته است: «أما أنت من المتبصرين بما قد تلوناه عليك فى سائر كتبنا أن وجود الشيء فى أى ظرف ووعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشيء فى ذلك الطرف لالحوق أمر ما به وانضمامه اليه والالرجع الهل البسيط الى الهل المركب وكان ثبوت الشيء فى نفسه هو ثبوت شيء لشيء و من بحسب وجود الماهية وصفاً مامن الاوصاف العينية او امراً مامن الامور الذهنية وراء مفهوم الموجودية المصدرية ، فليس من اهل استحقاق المخاطبة الخ» مطالب سيد داماد (ره) در اين «ومضة» صريح در اعتباريت وجود واصالت ماهيت است .

۲- چون ماهيت قبل از وجود بنا بر اتفاق همه‌ی حکما و محققان تحصيل وتعين ندارد و تا از ماهيت انتزاع وجود نشود معدوم صرف است و از برای ماهيت مرتبه‌ای بدون لحاظ وجود «ولو وجود انتزاعی اعتباری» تعقل نمیشود و از طرفی موصوف باید مقدم بر صفت باشد و روى قاعده‌ی مشهور : «ثبوت شيء لشيء او اتصافه به او عرضه له متفرع على وجود المثبت له» در کیفیت ثبوت وجود از برای ماهيت اختلاف کرده اند و بدیهی است که از برای ماهيت قبل از وجود وجودی نمیباشد فخر رازی بحسب عادت منکر کلیت قاعده‌ی*

سوی صفة الوجود .

ومنهم الامام الرازی ولا یبالی لغایة الاضطراب أن یستثنی القواعد العقلیة ولا یلاحظ أن القاعدة اذا كانت مبنیة علی البرهان ودلیلها کان تاماً کیف یشیخ البعض ولولم یکن لها دلیل أولم یکن تاماً فالواجب اجراء الکلام فیه .

و تارة هربوا عنها وانقلوا الى الاستلزام (۱) بدل الفرعية ، وتارة

*عقلی شده است در حالتی که قاعده‌ی عقلی قبول تخصیص نمی‌نماید صریحاً گفته است : وجود از این قاعده‌ی کلی مستثنی شده است برخی گمان نموده‌اند اتصاف ماهیت بوجود خارجی در ذهن است چون عروض وجود بماهیت عروض تحلیلست وعروض خارجی نمی‌باشد .

بنابراین این قائل قضیه‌ی «زید موجود» قضیه‌ی ذهنیست لذا اتصاف ماهیت بوجود باعتبار عروض ذهنی وجود بماهیت است . این خود واضحست که «زید موجود» بلکه هر قضیه‌ای که مفاد آن ثبوت شیء ومدلول هلیت بسیطه است قضیه ذهنیه نیست چون قضیه‌ی ذهنیه قضیه‌ای را گویند که وجود ذهنی مدخلیت در عروض محمول بموضوع واتصاف دارد مثل قضیه‌ی «الحيوان جنس» یا «الانسان نوع» قضایای ذهنیه قضایائی هستند که ظرف عروض واتصاف هر دو در ذهن است . بعضی دیگر گمان کرده‌اند ثبوت وجود خارجی برای ماهیت فرع بر وجود ماهیت در ظرف ذهن است نه در خارج در مثل «زید موجود» اگر چه قضیه‌ی خارجیه است ولی اتصاف ماهیت بوجود فرع بر وجود مثبت له «ماهیت» در ذهن است تا اینکه قضیه، قضیه‌ی ذهنی نشود واستثناء در قاعده‌ی عقلی لازم نیاید لازم این قول تسلسل وتحقق وجود ماهیت واحده مرات غیرمتناهی است .

۱- محقق دوانی در حواشی قدیمه بر تجرید گفته است : «الحق ان ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت المثبت له لانه متفرع علیه» ملاجلال معتقد است که اتصاف هیولی بصورت نیز مورد نقض قاعده‌ی فرعیه است چون دوانی نحوه‌ی ارتباط وجود با ماهیت و کیفیت اتصاف ماهیت بوجود و عروض وجود بماهیت را کاملاً تعقل ننموده است از قاعده‌ی فرعیه باستلزام عدول نموده است .

بطور کلی از شرایط عروض عارضی نسبت بمعروض آنستکه معروض در مرتبه‌ی ذات خالی از عرض بوده و عرض بواسطه‌ی لحوق بمعروض منشأ تحقق اتصاف گردد و چون ماهیت در جمیع أطوار وجودی و انحاء تحصیل خالی از وجود نیست بلکه تقرر ماهوی بنظر *

انکروا ثبوت الوجود اصلاً ، لاذهنّا ولا عیناً قائلین انه مجرد اعتبار الوهم
الکاذب واختراعه ، لان مناط صدق المشتق اتحاده مع الشیء لاقیام مبدء
الاشتقاق ، لان مفهوم المشتق کالکاتب والابيض امر بسیط یعبر عنه «بدبیر و مفید»
فکون شیء موجوداً عبارة عن اتحاده مع مفهوم الوجود لاقیام الوجود به
قیاماً حقیقیّاً او انتزاعیّاً ولا یحتاج الی وجوده اصلاً .

*تحقیق نحوی از وجود است (۱)

وجود باماهیت باعتبار ذوق صریح عرفانی مغایرت ندارد و تغایر بحسب حکمت
متعارفه ی مشاء میباشد «و اما عند اهل التحقیق الواصلین بحقیقة العرفان والصاعدین علی
درجة الايقان النافذین شهودهم فی حاق الاعیان: ان المہیة لیست بمغایرة للوجود، أدله ی
متداول در مسفورات قوم اثبات مینماید که وجود زائد بر ماهیات است باعتبار بعضی از
نشئات وجودی نه بطور مطلق حضرت ذات «حقیقت وجود» باعتبار تجلی و شمول و
سریان فعلی مبدء ظهور مفاهیم و اعیان در جمیع اطوار و احوال می باشد حتی سعه ی نور وجود
و عنایت فیض حق بوجهی شامل اعدام و ملکات نیز شده است برهان براین مطلب آنستکه
واسطه بین وجود و عدم معقول نیست و ماهیات خاصه بحمل شایع صنایع از دایره ی وجود
خارج نیستند علاوه بر این ماهیات خاصه مظاهر وجودات خاصه اند یعنی مبدء ظهور
ماهیت وجود خاص است و مقام ذات وجود از هر قیدی معراست وجودات خاصه مظهر اعیان
ثابته (ب) و حقایق علمیه اند که آن حقایق مظاهر اسماء و صفات حقیقت و اسماء و صفات مظهر
ذات احدیت میباشد و چون اصل ذات از سنخ وجود بلکه اصل حقیقت وجود است مظهر باید
از سنخ ظاهر باشد ؛ النهایه وجود مظاهر مختلفی دارد مفاهیم و ماهیات اضعف مراتب
وجودند بنحوی که عقل جزئی مشوب بوهم آنها را مقابل وجود قرار داده و با وجود مقایسه *

الف - لذا عرفا اعیان ثابته را وجودات خاصه ی علمی دانسته اند عارف قیصری «قده»
در مقدمه ی بر فصوص الحکم شیخ اکبر (ره) گفته است : «الماهیات كلها وجودات خاصة علمية لانها
لیست ثابتة فی الخارج منفکة عن الوجود الخارجی لیلزم الواسطة بین الوجود والمعدوم ... و کما
فی العقل من الصور فایضة من الحق و فیض الشیء من غیره مسبوق بعلمه به فهی ثابتة فی علمه تعالی»
رجوع شود بمقدمه ی فصوص الحکم محیی الدین شرح قیصری چاپ طهران «یونت ثیل ۱۲۸۹ هـ ق
صفحه ی ۲۰ .

ب- رجوع شود بمقدمه ی قیصری صفحه ی ۱۰ «و بقدر ظهور نور الوجود یظهر تلك الماهیات
ولو از مها تارة فی الذهن و تارة فی الخارج الخ» رجوع شود بتعلیقات حکیم محقق و عارف کامل آقامیرزا مهدی
آشتیانی «قده» بر شرح منظومه چاپ طهران ۱۳۷۱ ق صفحه ی ۱۷۳ «اللهم فی الاعیان الثابتة والصور
العلمية الالهية من حیث وجودها بتبع وجود الحق واستقرارها فی عرش مکیں اللاموت عند براء
الجبروت لان سمعتها بسعة وجود الحق لامن حیث کونها حقیقة العالم .

واعتبار الذهن إذالم يطابق نفس الامر كان كاذباً. قال فی الاسفار (۱): «ولا يخفى على المتفطن أن بين كلامه وبين ما حققناه نحواً من الموافقة وان كان بينهما نحواً من المخالفة أيضاً».

وهذا، المخالفة سبب للموافقة «فتدبر» أما اتحاد الوجود مع الماهية فهو مما فيه جهة الموافقة لانه لا إثنيية بينهما على المذهبين، والمخالفة أن الوجود عنده اعتباری و عند المصنف أمر حقیقی، بذاته وجود وموجود.

وأورد عليه معاصره بعض الايراد وأجاب هو عنه ولايصل منها الكلام الحق ومناط صدق المشتق عنده فی القضية اتحاد الموضوع مع مفهوم المحمول مطلقاً وهذا فی الواجب كيف يجوز، ظاهر هذا الكلام جرئة فی الاسلام والقائل صاحب الفضل الاتم والایمان لا يحكم كيف يريد الظاهر بل يشاهد بالنور الباهر ما هو الحق من معنی دقیق تعسر تفسيره بالفاظ ظاهرة واضحة فوق فيما وقع كما قال المصنف:

فالواجب عند هذا القائل (۲) عين مفهوم الم- وجود لا عين الوجود

* می نماید ولی بنظر تحقیق ماهیات مفاض از مبادی عالیّه و از فیوضات و تجلیات حقند فیض الشیء و انما هو من سنخه، معنی عروض وجود بماهیت عروض بعضی از مراتب وجود به بعضی دیگر از مراتب است صدر المتألهین در اسفار «چاپ سنگی طهران ص ۶۱»، در بحث زیادی وجود بر ماهیت این بحث را متعرض شده و مطلب را نحوی تقریر کرده است که خالی از مناقشه نیست كما اینکه کلام محقق سبزواری هم در تقریر مطلب اسفار خالی از مناقشات نمی باشد چون این مسأله ربطی باینکه وجود هر ماهیتی «بحسب مفهوم» عین آن ماهیت است ندارد.

۱- چاپ سنگی طهران صفحه ۱۳، مصنف علامه قائل است که از برای ماهیت فرد واقعی موجود نیست سیدالمدققین قائل است که وجود اعتباری صرف است و دارای فرد نیست «مطلقاً» چه در ذهن و چه در خارج.

۲- قائل باین کلام سیدالمدققین است - سید چون وجود را مطلقاً امر اعتباری میداند از برای آن هیچ فردی در هیچ موطنی از مواطن قائل نیست البته بنا بر اعتباریت وجود بهترین قول همین است. صدر المتألهین همین حرف را در ماهیت میزند و ماهیت را مطلقاً امری اعتباری میداند، مصداق حمل بنا بر این طریقه در مثل «زید قائم» نفس ماهیت زید است بدون آنکه از وجود در خارج بلکه ذهن عین و اثری باشد. این بیان خالی از مناقشات نمی باشد چون ثبوت چیزی برای چیزی چه در انتزاعات ذهنی و چه در اعراض انضمامی فرع بر ثبوت موضوع در ظرف اتصاف است «بدون استثناء وصفی و عرضی»*

وكذا الممكن الموجود ، وكذا فى جميع الاتصافات والفرق بين الذاتى والعرضى من المشتق عنده ليس بكون الاتحاد فى الوجود الذى هو مناط الحمل عندنا فى الذاتيات بالذات وفى العرضيات بالعرض، اذ لا وجود عنده، بل بأن المفهوم الذاتى هو الذى يقع فى جواب ما هو والعرضى هو الذى لم يقع فيه و هذا كله من التعسفات .

لأنه إذا لا وجود فكيف يفرق ويجمع بين مفهوم ومفهوم وبما يصح أن يقال هذا يقع فى جواب ما هو وهذا لم يقع ، والماهيات كلها من حيث المعنى المتخالفات لا فرق بينهما بوجه يصحح هذا الفرق والفرق بين الواجب والممكن كما قيل : إن الواجب عين مفهوم الموجود وبما هو موجود ، والممكن الموجود شيء موجود ، و مناط صدق هذا إذا لا وجود فاذاً أهما مترادفان ، أو متخالفان ، وعلى الثانى لا اتحاد وعلى الاول لا فرق بين مفهوم الموجود فى الواجب و فى الممكن ، إلا أن يكون الاشتراك لفظياً كما قيل فى الوجود حتمى قال عالم من ذوى الالباب (۱) إطلاق الوجود

* واما اينكه بعضى ملاك موجوديت ماهيت را بانتساب بوجود حقيقى دانسته اند و گفته اند : وجود جزئى حقيقى و موجود مفهوم كليست و مفهوم كلى موجود بروجذ جزئى و ماهيات صادق است و معيار صدق آنستكه بر ماهيت اثر مترتب شود. نقل كلام ميشود در كيفيت اتصاف ماهيت بانتسابى كه ملاك موجوديت ماهيات است ثبوت انتساب مذكور براى ماهيت «چون نسبت بين ماهيت و وجود واجبه ميباشد فرع بر ثبوت ماهيت قبل از اتصاف و انتسابست» محتاج بانتساب ديگريست خلاصه كلام آنكه موجوديت ماهيت اگر عبارت از اين انتساب باشد ماهيت در اتصاف بانتساب محتاج بموجوديت ديگريست و هكذا يلزم التسلسل .

۱- قائل باين قول شايد فاضل محقق قاضى سعيد قمى باشد كه در شرح توحيد شيخ صدوق قدس الله روحه چاپ سنگى طهران ۱۳۵۵ ق م ۶۰ گفته است : «فالعينية هذر من الكلام لا طائل تحته فبطل ما يقولون من ان الصفات بحسب المفهوم وان كانت غير الذات، الا انها بحسب الوجود ليست امراً وراء الذات أى أن ذاته الاحدية هى بعينها صفاته الذاتية. ولعمري ان هذا القول انما نشأ من سوء فهم القوم بالوجود والشيئية ، والا فالقول بكون هذا المفهوم غير ذلك المفهوم مع كونهما متحدين فى الوجود متناقض و نقول قولاً كلياً : ان القوم زعموا ان الوجود والعلم والحياة امور مشتركة عرفية مقولة بالتشكيك على افرادها من الوجود الواجبى والعلم العينى ويقولون : ان الذى هو ذات البارى من افراد*

المطلق على الواجب ليس بصواب لانه على الاشتراك معنى لا يصدق أنه شيء لا

* تلك العرضيات .

خلاصه‌ی اشکالات اویکی ابطال قول محققین است که گفته‌اند صفات حق باعتبار مفهوم اختلاف دارند ولی باعتبار وجود خارجی با ذات مقدسه‌ی حق متحدند و دیگر آنکه وجود و علم و قدرت مشترک لفظی میباشند .

جميع صفات کمالیه از علم و قدرت و اراده و حیوة و سميع و بصر عين ذات حق میباشد و معنای عینیت این نیست که صفات بحسب معنی و مفهوم متحد باشند ، تا آنکه مفهوم علم و قدرت و سایر صفات مترادف باشند ؛ بلکه جميع صفات حق تعالی با تفاير مفهومی بوجود واحد موجودند و وجودش وجودیست که انتزاع میشود از او مفاهیم متعدده از قبیل علم و قدرت و اراده و سایر صفات . سر این مطلب آنستکه حقتعالی جامع جميع کمالات و منبع جميع خیرات است و هر کمالی در خارج منبعث از آن ذات کرویّی جهات است .

آنچه از نعت جلال آمد و از وصف جمال همه در روی نكوی تو مصور بینم چنین وجودیکه جامع جميع کمالات بوده باشد وجودیست صرف و مطابق و عاری از جميع قیودیکه بوجود حد میدهد ، آن حقیقت محصور در امر معین نمی‌باشد و معنای عینیت صفات آنستکه صفات متعدده در ذات حق تمیز واقعی و نفس الامری ندارند ، بلکه وجود واحد مجمع جميع این صفات است ، وجود واحد علم و قدرت و اراده است بنحویکه علمش عین قدرت و اراده عین هر دو میباشد (مصادقاً نه مفهوماً) عدم تعقل این معنی و غفلت از سر حقیقت وجود اشاعره و معتزله را با شبهه عجیبی انداخته است که اشاعره صفات را زائد و معتزله از مقام ذات نفی صفات کرده‌اند و قائل به نیابت شده‌اند در حقیقت حق جميع اسماء متقابله و اسماء لطیفه و قهریه و عشقیه و ذلیله بوجود واحد موجودند؛

و ظهورات مظاهر متباینه‌ی مختلفه از سعداء و اشقیاء بواسطه‌ی ظهور و تجلی اسماء حق می‌باشد .

اینکه حکما فرموده‌اند: صفات حق عین ذات او است یعنی بحسب خارج نه بحسب مفهوم . حقیقت حق تعالی وجودی است که منشأ جميع مفاهیم حاکمیه از کمال است ، چون وجود هر چه تمامتر وسعه و اطلاق آن کاملتر باشد مجمعیّت آن برای انتزاع مفاهیم و معانی تمامتر خواهد بود و تصور حقیقت مراتب جوهر از جسم و شجر و حیوان و انسان مارا بر سر حقیقت وجود آگاه میسازد ، که تمام معانی موجوده‌ی بنحو تفریق در جسم و شجر و حیوان در وجود انسان جمیع است با آنکه این مفاهیم بحسب معنی مختلفند . در ذیل کلام خود تصریح کرده است . باینکه صفات ثبوتیه مثل علم و قدرت و اراده بر میگردد بمعانی سلبيه ، حق عالم است یعنی جاهل نیست . اگر مراد این قائل آنستکه ما از علم و قدرت مثلاً معنای صحیحی نمی‌فهمیم این کذب است زیرا این مفاهیم از مفاهیم واضحه میباشند و

کالا شیاء لا شریک له ، و بعضهم لهذا قال : بالنیابة .

و هذا ليس بشيء لان الوجود إذا كان مشترکاً لفظياً لا يتحقق توحید الذات

* علم بمعنای انکشاف در مقابل جهل است ، البته علم که انکشاف باشد ملازم است با فقدان جهل ، ولیکن مفهوم علم ملازم با فقدان جهل نمی باشد . نهایتاً مصداق این مفاهیم نظیر مصداق وجود اختلاف بشدت وضعف و کمال و نقص دارند ، مثلاً علم در حق تعالی واجب واصل و در ممکنات فرعی و ظلمی می باشد ، نه آنکه علم ممکن با علم حق دوسنخ مابین باشند و عدم فرق و خلط بین مفهوم و مصداق قائل را باشتباه انداخته است .

بعد فرموده است : «انهم يقولون هذا الوجود العام البدیهی من الامور الاعتبارية و له افراد فی الخارج واحد منها وجود الواجب ، و يقولون صدق العام علی افرادہ عرضی و لذا لم يعرف حقيقة الواجب . فنقول قد ابطالنا کون الوجود من الامور الاعتبارية حیث ابطالنا الاعتباریات والقول بالوجود الذهنی و ثانیاً القول بان للوجود افراد باطل ، لان الفرد هو الحقيقة الكلية مع قيد ، لان الكلية من عوارض الشیئية والوجود مقابل لها مساوق یاها .»

چون وجود بحسب مفهوم ابطس البسائط است و از سنخ ماهیت نمی باشد ، حقیقت وجود نه جنس دارد و نه فصل و نه عرض عام است و نه عرض خاص ، این وجود عنوانی هم صدقش بر معنوی خود که وجودات خاصه باشد موجب ترکیب وجود خاص نمیشود ، چون صدق عرض عام بر خارجیات موجب ترکیب نیست و مفاهیمی که از سنخ ماهیاتند ملازم با ترکیب و تحدیدند ، و اینکه گفته میشود وجود مثلاً در حق تعالی عین ذات و در ممکنات زائد است ، معنایش آنستکه اگر بفرض محال حقیقت حق در ذهنی از اذهان حاصل شود وجود از عین ذات او انتزاع میشود . قاضی سعید «ره» در ذیل کلمات خود که نقلش موجب تطویل است وجود را مشترک لفظی دانسته است و از برای وجود مفهوم عام بدیهی صادق بر خارجیات از واجب و ممکن فردی قائل نیست ، کما اینکه علم و قدرت و سایر صفات را هم مشترک لفظی میداند .

در ذیل کلام خود گفته است : «غایة ما فی الباب لاجل ان يستخلص من مفاصد زیادة الوجود و موانع کونه تعالی شیئاً ذا وجود ، صح القول بانه موجود لا کالوجودات ، و شیء لا کالاشیاء ، و من این انحصار القول بکونه سبحانه تعالی وجود ، من این أظهر أنه وجود مع انه لم یرد فی الاخبار و الآثار اطلاق لفظ الوجود علیه .»

خلط بین مفهوم وجود و حقیقت خارجیه و مصداق وجود قائل را در غلط انداخته است در اخبار و آیات لفظ کائن و حاصل و سایر الفاظ مترادفه با وجود بلکه موجود بحق تعالی اطلاق *

ولا توحيد الصفات، والافعال، كما هو حق المقال وحقيقة الحال، والمفسدة التي توهم

* شده است، و اینکه در روایات وارد است «انه شيء لا كالاشياء» مراد این نیست که لفظ وجود و امثال آن مشترك لفظی بین حق تعالی و موجودات است، بلکه مراد آنست که حقیقت خارجی وجود صاحب مراتبی می باشد و افراد آن نظیر افراد متواطئیه از ماهیات نیست چون بعضی از افراد وجود ممکن و حادث و متغیر و بعضی از افراد آن مجرد و بعضی از افراد واجب بالذات است که در غایت تمامیت می باشد، و توهم نشود که صرف اطلاق لفظ شيء بر حق تعالی و بر غیرش سبب شود که حق تعالی مثل ممکنات در معرض تغیر و زوال باشد. و اما اینکه قول باشتراك لفظی را بمرفاء نسبت داده و استدلال نموده است بکلمات محیی الدین و غیر او، این هم تمام نیست، و نیز نفی سنخیت بین حق تعالی و اشیاء را هم مستند کرده است بقول اهل عرفان.

عارف و اصل کامل صائِن الدین «ابن ترکه» در تمهید القواعد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۶ ق ص ۲۲ فرموده است: «اعلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى»

و قیصری در مقدمه ی فصوص و سایر اکابر باین معنی تصریح کرده اند، اما مسئله سنخیت اصولا اثبات سنخیت بین علت و معلول علی ما هو حق اختصاص باهل عرفان دارد و بطور تفصیل ذکر خواهیم کرد.

صدرالدین قونوی بلکه جمیع محققان از عرفاء فرموده اند (الف): «ان الشيء لا یصدر عنه ولا یثمر ما یضاده و یباینه علی اختلاف ضروب الاثمار» و فی الفصوص: «انه تعالی ظاهر من حیث ذاته و مظهر من حیث افعاله و هو الظاهر و المظهر بمعنی ان شیئا منهما لیس من غیره» و اما اینکه در کلام بعضی وارد است وجود هم مشترك معنوی و هم مشترك لفظی است وجه آن اینست که اطلاق وجود بر حق و ممکنات و كذلك اطلاق علم باعتبار مفهوم و اینکه وجود مفهوم عام بدیهی و نقیض عدم است و یا آنکه علم بمعنی انکشافست و این دو حقیقت در حق تعالی و ممکنات تحقق دارد بنحو اشتراك معنویست ولی باعتبار مصداق و اینکه وجود در حق در کمال استغناء و در معلول «ممکنات» عین فقر و فاقه است در عین اشتراك معنوی اشتراك لفظیست چون وجود در احدیت در نهایت اطلاق و استغناء و در ممکنات مقید و نیازمند است.

الف- رجوع شود بکتاب النصوص آخر تمهید القواعد چاپ طهران ۱۳۱۶ هـ ق ص ۱۹۱- آخر شرح منازل السائرین چاپ سنگی طهران ص ۲۹۱- مصباح الانس چاپ سنگی طهران ص ۲۸ «ومنها ان الشيء لا یصدر عنه ولا یثمر الخ»

ہی علی تقدیر أن يكون المعنى المشترك متواطئاً، وأما إذا كان المعنى مشككاً فلا بأس لصدقه على الواجب والممكن، بل يصير هذا مناطاً لتوحيد الخاص في الأسماء ومصحح صدق أنه شيء لا كالأشياء لأنه على تقدير الاشتراك لفظاً يكون البينونة بين الواجب والأشياء بينونة شيء وشيء، بينونة الذاتى العزلى، وعلى تقدير الاشتراك والتشكيك يكون البينونة بينونة شيء وفي بينونة الصفات، وهذا حق عند أهل الحق، وفى كل الأسماء والصفات كانت الشدة والضعف بنحو الأصل والعكس وهو التوحيد ولا يتوهم الشريك تعالى الله عن هذا. «ذلك - خ ل - آ - ق»

اشراق حکمی

وجود کل ممکن عین ماہیتہ خارجاً ویتحد بہا نحواً من الاتحاد، و ذلك لانه لما ثبت و تحقق مما بينا أن الوجود الحقيقي الذي مبدء الاثار و منشأ الاحكام و به يكون الماهية موجودة و به يطردها لعدم عنها، أمر عيني - فلو لم يكن وجود كل ماهية عينها و متحداً بها فلا يخلو اما أن يكون جزءاً منها او ازيداً عليها عارضاً لها و كلاهما (۱) باطلان؛ لان وجود الجزء قبل وجود

۱- فرد و مصداق بالذات مفهوم وجود و موجود نفس وجود خاص خارجيست کہ بالذات طارد عدم از ماہیت است و ماہیت بدون اعتبار چنین حقیقتی موجود نمی باشد مصداق بالذات ہر مشتقی نفس مبدء آن مشتق است بنا بر این از برای مفهوم وجود فردی غیر از حصص وجودی متحقق، در عین است، چنین مصداقی در خارج عین ماہیت است و تحققى سواى تحقق ماہیت ندارد، اگر وجود در خارج عین ماہیت نباشد از چند صورت خارج نیست یا باید جزء ماہیت باشد یا ماہیت جزء وجود باشد (الف) یعنی وجود مرکب باشد*

الف- ملاصدرا با براہین متعدد در این کتاب و کتب دیگر خود بساطت وجود را اثبات نموده است نگارنده در نفی ترکیب از وجود بطور تفصیل در اطراف این مطلب «فی ان الوجودات هویات بسیطة وان حقيقة الوجود ليست معنأ جنسیاً ولا نوعیاً ولا کلیاً مطلقاً» کہ از مصدر تالہ صدر الدین شیرازی صادر شدہ است در رسالہ هستی از نظر فلاسفہ و عرفان تحقیقاتی نموده است رجوع شود بکتاب مزبور از صفحہ ۲۸ تا ۴۶ و نیز مراجعہ شود بأسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ ق ص ۱۰ تعلیقات ملاصدرا بر شرح حکمت الاشراق «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ ق ص ۳۰۴ - و بدایع الحکم «افضل المتأخرین آقا علی حکیم» چاپ سنگی طهران (۱۳۱۴ ق) از ص ۱۳۳ تا ۱۴۵ - مطالب آقا علی مدرس در این باب از ہر جهت نظیر ندارد و محققانہ وارد این بحث شدہ است «شکر اللہ سعیدہ و قدس اللہ نفسہ» .

الکل ووجودالصفة (۱) بعد وجودالموصوف، فیکونالماهية حاصلة الوجود قبل نفسها ویکونالوجود متقدماً علی نفسه وکلاهما ممتنعان ويلزم أيضاً تکررنحووجود شيء واحد من جهة واحدة والتسلسل فی المراتب المجتمعة من أفراد الوجود، وهذا التسلسل مع استحالاته بالبراهین واستلزامه (۲) لانحصار ما لا یتناهی بین حاصرین ای الوجود والماهية يستلزم المدعى بالخلف وهو كون الوجود عين الماهية فی الخارج لان قیام جمیع الوجودات

* یاوجود عارض ماهیت باشد «یعنی قائم باشد بماهیت» نظیر قیام صفاتی که منضم بموصوف خود میباشد یا آنکه ماهیت عارض وجود است یاوجود با ماهیت دوصفت برای موصوف واحدند یا آنکه ماهیت ووجود هر دو موصوفند بصفّت واحد، یا آنکه وجود عارض ماهیت این است ولی در خارج متحدند وتابع ماهیت است یا ماهیت عارض بوجود وتابع آن میباشد جمیع این شقوق غیر از شق اخیر باطل است (الف) .

۱- الفرق بین الصفة والعارض علی ما أفاده الاستاد (ب) رحمه الله هو ان الصفة ما یشکل له وجود سوى وجودالموصوف لشهادة كل صفة علی أنها غیرالموصوف بخلاف العارض لانه اعم ولهذا يطلق العارض علی المعقولات الثانية مع انها لیس لها وجوداً وراء وجود منشأ انتزاعها فتدبر «محمد اسماعیل ره»

۲- قال الحکیم المدقق المولی محمد اسمعیل الاصفهانی : «فیه نظر لانه یشترط فی بطلان انحصار ما لا یتناهی بین حاصرین أمران: الاول الترتیب والثانی کون نسبة الطرف الی الاجزاء مثل نسبة بعض الاجزاء الی بعضها وهنالیس كذلك لان نسبة الماهية الی الوجودات هی المحلية ونسبة بعضها الی بعضها الشرطية، نظیره تعاقب الصور الغير المتناهية علی الهیولی مع عدم انحصار غیر المتناهی بین الحاصرین لکونها محلاً لجمیعها ومنشرة علی جمیعها فتدبر» این اشکال بر ملاصدرا وارد نیست نظیر این اشکال را شارح علامه وبعضی دیگر کرده اند وما از آن جواب خواهیم داد .

الف - از این هشت قسم یکقسم آن «قسم آخر» صحیح ومطابق بابرهان است چون شق اول ودوم وسوم وچهارم ملازم باحصول ماهیت قبل از وجود میباشد شق پنجم وششم نیز باطلست چون ماهیت بذات خود قیام ندارد بلکه قائم بوجود است ووصف از برای چیزی بدون وجود نمی باشد اگر ماهیت صفت برای چیزی ویا موصوف از برای صفتی باشد باید بنفس وجودی که معروض است که قائم باین موصوف است باشد در این صورت صفت واحد قائم بموصوف واحد است شق هفتم هم نیز باطل است چون ماهیت بالذات تقرر ندارد . رجوع شود برساله ی وجود رابطی آقاعلی حکیم چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۱۱۱ .

ب - مراد از استاد حکیم ، محقق فخر المتأخرین آخوند ملا علی نوری است چون ملا

اسماعیل شاگرد آخوند نوری «رهما» میباشد

بحیث لایشذ . عنها (۱) وجود عارض (۲) يستلزم وجوداً لها غير عارض والالم يكن المفروض جميعاً بل بعضاً من الجميع .

قيل قوله: متحدأبها. ينافی قوله: عين ماهيته . قلنا لما قيد وخصص العينية بالخارج يفهم منه المغايرة بوجه ، ويحصل مفاد الاتحاد، وأشارة بصحة الحكم به و مناطها وهو أن ما به التحقق فيهما واحد ، وهو مناط الاتحاد ، لكن في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعرض ولذا قال : بنحو من الاتحاد . ولما كان الحكم محتاجاً إلى البيان فقال: والوجود الذي ثبت تحققه في العين وأنه ما يطرده بعدم عن الماهيات، وبه تكون موجودة - لولم يكن في كل شيء عين ماهيته خارجاً ومتحدأبها فلا يخلو إيمان أن يكون جزءاً منها أوزائداً و عارضاً لها وكلاهما باطلان ؛ لان وجود الجزء قبل وجود الكل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف، فيكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها وظاهر هذا الكلام أن وجود الماهية كان قبل الماهية فلا مفسدة في تقديم الوجود على الماهية إذا كان بالذات ، فالمراد كانت الماهية حاصلة الوجود قبل وجود نفسها وهذه القبلية ثابتة سواء كان الوجود جزءاً أو صفة وتقدم الوجود على نفسه أيضاً كان على التقديرين ، ويجوز الاول للاول والثاني للثاني للاظهارية وهذا على فرض الاتحاد أى اتحاد الوجود السابق واللاحق وعلى هذا أيضاً يلزم

١- قيل فيه نظر لان مجموع الغير المتناهى ليس لها وجوداً عليها حتى يكون لها عروضاً عليها ليلزم أن يكون للماهية وجوداً هي عينها بل المجموع عروضات فلمعروضات ايضاً وجودات الى غير النهاية فلا يلزم المدعى على هذا التقرير ، وانحصر المفسدة على التسلسل .

وأقول مراده رحمه الله هو ان مجموع غير المتناهى وان كان عروضات لكنها في حكم عارض واحد في الاحتياج الى المحل فهذا المحل لو كان وجوده أيضاً عارضاً يلزم خلاف المفروض فلا بد من أن يكون عينها ولا يخفى عليك أنه يندفع البحث الذي مر ذكره لانه حينئذ لما كان هذا الوجود عين الماهية فيكون نسبة الماهية نسبة الوجود لاتحادهما بحسب الواقع فتدبر «محمد اسماعيل» .

٢- قيام جميع الموجودات ليس قياماً واحداً لعدم كون الوجودات وجوداً واحداً بل قيامه عين قيامات الوجودات وكل قيام وجود مسبق بقيام وجود آخر فلا ينتهي الى وجود هو عين الماهية ولا يلزم أيضاً أن لا يكون المفروض جميعاً «محمد اسماعيل»

تکرر نحو وجود شیء واحد؛ و اما علی فرض عدم الاتحاد فیلزم التسلسل أيضاً. و قوله: لانحصار ما لا یتناهی بین حاصرین ای الوجود والماهية. کلام ظاهری ولیس بشیء فی الواقع لان الماهية لیست من السلسلة ولا تحدّد بها السلسلة كما هو مبین فی مقامه فتدکر. (۱) قوله: یستلزم المدعی ای مع جواز التسلسل؛ وهو نظیر ما قاله المعلم

۱- فاضل مدقق ملا احمد اردکانی در حواشی بر مشاعر (الف) گفته است: «فیه بحث لما قبل فی موضعه من ان من شرط استحالة کون المتناهی محصوراً بین حاصرین ای ما فرض حاصراً یجب أن یکون النسبة بینہ وبين تلك الامور الواقعة فی الوسط كالنسبة بین تلك الامور مثلاً، ان کان الترتیب بینہا باعتبار کون بعضها معداً لبعض آخر یجب ان یکون ما فرض حاصراً أيضاً كذلك بالنسبة الی تلك الامور وان کان باعتبار الفاعلية فیجب ان یکون الحاصر ایضاً كذلك بالقیاس الیها وعلی هذا القیاس؛ والماهية علی هذا التقدير بالنسبة الی الوجودات لیست كذلك ولان الماهية قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات لیست قابلة بعضها لبعض».

خلاصه آنکه از شرائط محال بودن وجود غیر متناهی محصور بین حاصرین «مبدء و منتها» آنستکه وجوداتی که بین آنها ترتب است از یک سنخ باشند یعنی اشیائی که بین آنها ترتب است و سلسله را تشکیل میدهند یک سنخ باشند، وجوداتی که بین آنها ترتب نمی باشد بین آنها نسبت قابلیت و مقبولیت نیست ماهیتی که در مورد مفروض طرف سلسله است نسبت بوجود خود سمت فاعلیت ندارد بلکه قابل صرف است پس نسبت بین حاصر «ماهیت» و افراد واقع در سلسله یک نسبت نیست مراعات این شرط را اعظم حکمای سلف نموده اند ولیکن متأخرین این شرط را لازم ندانسته اند حکیم بارع ملا مصطفی قمشای گفته است این اشتراط صحیح نیست هیچ فرقی بین مورد تحقق این شرط و عدم تحقق آن نیست میرزا احمد اردکانی شاگرد حکیم مزبور گفته است: «فی صورة تحقق هذا الشرط یکون الخاصران داخلین فی السلسلة معتبرین فی اجزاء السلسلة فیلزم انقطاع السلسلة بهما فیلزم تناهی ما فرض غیر متناهی بخلاف ما اذا لم یتحقق الشرط فان ما فرض حاصراً لا یکون داخلاً فی السلسلة معتبراً فی اجزائها فلا یلزم انقطاع السلسلة فلا یلزم المحذور المذكور؛ مثلاً لو فرض ان الحاصر فاعل للسلسلة وتلك السلسلة بعضها معد لبعض، یکون الحاصر خارجاً عنها مقارناً مع کل جزء منها، فمن این یلزم المحذور فتبصر» شارح علامه اعلی الله مقامه روی لزوم مراعات شرط مذکور گفته است: قوله: لانحصار ما لا یتناهی بین حاصرین*

الف - المشاعر چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ ق ص ۳۶ در تعلیقهای بر این عبارت صدر المتألهین «واستلزامه لانحصار ما لا یتناهی بین حاصرین الخ»

فی اثبات الواجب كما قال المصنف سابقاً .

فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين فلا يخلو اما ان يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم اولا يكون ، والثاني باطل والا لكان الانسان مثلاً والوجود لفظين مترادفين ، ولم يكن لقولنا : الانسان موجود فائدة و لكان مفاد قولنا : الانسان موجود والانسان انسان واحداً ؛ ولا يمكن تصور احدهما بدون الاخر الى غير ذلك من اللوازم المذكورة في

*ای الوجود والماهية . كلام ظاهري . اشكال شارح علامه حاج ملا محمد جعفر لنكرودي، و حکیم محفی دآقامیرزا احمد ره، برآخوند ملا صدرا وارد نیست ومراعات شرط مذکور لازم نیست لذا استادنا الاقدم حکیم محقق آقاعلی مدرس دزنوزی قده، در مقام جواب از اشكال مزبور گفته است (الف) : ولكن معتقدنا ان مقصود اولاًك الاعظم من تلك الكلمة الموروثة أن ما فرض حاصر للسلسلة يجب وان يكون واقماً في طريق ذهابها بحيث يبتدئ منه أو ينتهي اليه فلو فرض أن النسبة بين آحاد السلسلة هي العملية العددية وفرض حاصلها فاعل الكل لما كان ما فرض حاصراً لها بحاصراً ذ فاعل كلها بما هو كذلك ليس واقماً في طريق ذهابها لامن جهة الابتداء ولامن جهة الانتهاء فانه خارج عنها محيط بها لان وجوده أتم وأكمل من وجودها فلا يكون بدواً للسلسلة ولاحتمالها ولا مرتبة له يتعين بها في سائر مراتب آحادها بل نسبته الى كلها نسبة واحدة لاحاطته بها وارتفاعها عن درجاتها وكذلك لو فرض قابل الكل فانه بما هو كذلك مرتبته في الوجود اضعف من مرتبة وجودها اذا القابل بما هو قابل انزل وجوداً من وجود المقبول لان المقبول غاية و كماله والغاية اشرف من ذى الغاية ، فالقابل خارج عن صقع وجود المقبول فنسبة قابل الكل الى جميع الآحاد نسبة واحدة واما اذا كان الحاصر واقماً في مرتبة آحاد السلسلة حاصلها في طريق ذهابها و سلوكها في الطول لكان حاصراً لها البتة وان لم يكن نسبتها الى آحادها كنسبة بعضها الى بعض؛ والامر في المهية والوجود انما هو على تلك الحال، از آنچه كه ذكر شد جواب اشكال حکیم محشى دآخوند ملا اسمعيل اصفهانی، هم داده ميشود چون مراد از اشتراط بودن نسبت طرف باجزاء مثل نسبت بعضی از اجزاء ببعضی دیگر آنستكه حاصر واقع در مرتبهی آحاد سلسله باشد كه ترتب حاصل گردد چون تسلسل یا ذهاب سلاسل علل و معاليل الى غير النهاية یا الى النهاية مشروط به ترتب وعدم انقطاع سلسله است چون مفروض ماهيتی است كه دارای وجود خارجی وقائم بر آن میباشد كه از اين وجود وجوداتی غير متمناهی توليد میگردد .

المتداولات من التوالى الباطلة، وبطلان كل من هذه التوالى مستلزم البطلان المقدم ، فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الاخر بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتاً وهوية فى نفس الامر .

لما ظهر أن الوجود عين الماهية من كلامه السابق فقص أن يبين أن المراد هو الاتحاد لا العينية المحضة وإلا يلزم التوالى الباطلة منها اتحاد الماهيات المتخالفة كالانسان والفرس وكون الجوهر عرضاً وبالعكس و يلزم أن يفهم من الانسان ما يفهم من الوجود؛ فليس المراد من العينية إلا الاتحاد من حيث التحقق والمغايرة من حيث المفهوم وهذا حق عند أهل الحق سواء كان بالذات أو بالاعتبار. ولو كان مفهوم الموجود هو مفهوم الانسان لما حمل عليه ضده ولا يصح أن يقال : الانسان معدوم ومناط الحمل هو الاتحاد فى الوجود والتغاير بحسب المفهوم وهذا هو الفرد المتعارف والمشهور من الحمل - وللحمل أفراد آخر بحسب الاتحاد فى الجنس أو النوع أو غير ذلك لكن مآل الامر إلى الوجود وظهر من كلام المصنف بالنظر الدقيق حقيقة القول كما قال :

بقي (١) الكلام فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب الاعتبار المغايرة للاتصافية فى ظرف التحليل العقلى الذى هو أيضاً نحو من انحاء وجود الشيء فى نفس الامر بلا تعمل واختراع ، وذلك لان كل موصوف بصفة أو معروض لعارض فلا بد له من مرتبة من الوجود ، ويكون متقدماً بحسبه على تلك الصفة ، وذلك العارض غير موصوف به ، ولا معروض له ؛ فعروض الوجود اما للماهية الموجودة او غير الموجودة (٢) أو - لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً فالاول يستلزم الدور والتسلسل والثانى يوجب التناقض والثالث يقتضى ارتفاع النقيضين .

وإذا كان كل منهما غير الآخر بحسب المعنى عند ملاحظة الذهن فحصل فى الذهن أمران وبينهما إتصاف ومعلوم أن فى الذهن كانت الموصوفية للماهية لانها فيه كانت بالحقيقة وبالتمام وبالأصالة وهذه حال الموصوف والمعرض ، وحقيقة

١- بنابر مذهب قوم چون جمه-ور دقائلان بأصالت ماهيت، اتصاف ماهيت را بوجود در ظرف تحليل عقلى دانسته اند .

٢- در حواشى بعد تفصيل اين كلام خواهد آمد .

الوجود لا يحصل في الذهن بل المفهوم ، وهو وجه وعرض له الوصفية ، فثبوت الوجود للماهية لَمَّا كان بحسب نفس الامر يقتضى ثبوت الماهية فيلزم الدوراً والتسلسل . و لَمَّا كان هذا الثبوت ثبوتاً وتجريداً فلا يلزم التسلسل كما قلنا (فتدبر)

وقوله : والثاني أى عروضة للماهية المعدومة يوجب التناقض . هذا إذا كان بشرط العدم لافى حال العدم ، والثالث يقتضى إرتفاع النقيضين وهذا اذا لاحظ العقل رفع الوجود ورفع العدم وحينئذ يلزم إجتماع النقيضين أيضاً . وأمّا إذا كان المراد لا موجودة ولا معدومة ؛ عدم ملاحظة الوجود والعدم فلا يلزم المفسدة .

والشيخ قد فسر قول المصنف بلا تعمّل وإختراع ، ببلا صنع ، وقال : هذا من جملة الاوهام الباطلة وشنع عليه ولا وجه لهذا التفسير بل مراد المصنف هو نحو من أنحاء وجود الشيء في نفس الامر - بالاتعمّل ، بيان لنفس الامر أى ليس هو من مجرد إعتبار الوهم وإختراعه كما هو مذهب السيّد المدقق بل هو أمر واقعي مناط لصحة الحكم والاتصاف .

والاعتذار بأن (١) ارتفاع النقيضين عن المرتبة جازي بل واقع غير نافع
ههنا لان المرتبة التي يجوز خلوا النقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الامر ولا بد من ان يكون لها تحقق ما في الجملة سابقاً على النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى العوارض، لان للماهية وجوداً مع قطع النظر عن العارض

١- قيل لا يقال هذا يناقض القاعدة المقررة في الكتب الحكمية من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي أى لا موجودة ولا معدومة في مرتبة ولا واحدة ولا كثيرة بل كل واحد من المتقابلين اللذين لا يكونان ذاتاً ولا ذاتياً لها مسلوب عن مرتبتها فارتفاع النقيضين عن المرتبة اي مرتبة الماهية جازي مصرح به في كتبهم . لانا نقول خلوا الماهية عن المتقابلين بحسب المرتبة جازي بحسب التصور (الف) وهو المقرر عندهم واما خلوها عنهما بحسب الاتصاف ولو كان من باب اتصاف الشيء بنفسه فغير جازي لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وهذا الشق هو الذي ابطله المصنف بقوله: ولا بد من أن يكون لها تحقق. الى آخره - فتدبر
«محمد اسماعيل»

الف - يعنى باعتبار حمل أولى ذاتي نه حمل شايع صناعي - معنای حمل أولى ذاتی آنستکه ماهيت بحسب مفهوم غير از وجود وعدم است اگر چه بحسب مصداق «ذهن وخارج» موجود ويا معدوم است .

و مقابله كالجسم بالقياس الى البياض ونقيضه، وليس لها مرتبة وجودية مع قطع النظر عن وجودها، فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم و قياس خلوها عن الوجود والعدم بخلو الجسم في مرتبة وجوده عن البياض واللابياض قياس بالاجامع اذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده (۱) وليس قيام الوجود بالماهية فرعاً على وجودها اذ لا

۱- شيخ الاشراف گفته است : داکر وجود خارجیت داشته باشد باید قائم بماهیت باشد قیام وجود بماهیت از چند وجه خالی نیست ، وجود یا قائم بماهیت موجود است لازم آید وجود ماهیت قبل از ماهیت و یا وجود قائم بماهیت معدوم است لازم این فرض اجتماع دو نقیض است و یا آنکه وجود قائم بماهیت مجرد از وجود وعدم میباشد این فرض مستلزم ارتفاع دو نقیض است، صدر المتألهین در اسفار گفته است از این اشکال جواب داده اند : اگر شیخ الاشراف از ماهیت موجود یا معدوم ماهیت موجود یا معدوم واقعی نفس الامر را اراده کرده است . ما میگوئیم وجود قائم بماهیت موجود است ولی موجود است بنفس وجودی که بآن متصف میباشد نه بوجود سابق بر این وجود ، کما اینکه بياض قائم بجسم بياض است ولی بياض بذات بياضی که لغت برای آن جسم است . و اگر از موجود معدوم قصد کرده است وجود یا عدمی را که عین و یا جزء ماهیت «من حیث هی هی» و مأخوذ در مقام ذات ماهیت باشد میگوئیم وجود قائم بماهیت است بدون آنکه اعتبار عدم و یا وجود در ذات ماهیت شود و این ارتفاع نقيضین نیست چون واقع اوسع از مقام ذات ماهیت است و ارتفاع نقيضین در واقع جائز نیست نه در مرتبه ای از مراتب واقع ، کما اینکه بياض قائم بجسم لا بشرط نسبت به بياض است ، «در مقام ذات» اگرچه در مقام واقع و خارج (الف) جسم یا متصف به بياض است و یا نیست، این قائل تصریح کرده است که وجود و ماهیت در خارج متحدند و بحسب خارج ماهیت متصف بوجود نمیشود ولی اتصاف ماهیت بوجود در مرتبه ای از مراتب و در ظرفی از ظروف، اقتضاء مینماید مغایرت وجود ماهیت را اگرچه اقتضای فرعیت را نمی نماید و تغایر «فی ظرف ما» مورد قاعدهی فرعیه نمیشود و قاعدهی فرعیه در عوارض وجود و مفاد هلیات مرکبه جاریست بحسب لحاظ عقلی چون وجود در جمیع اکوان باماهیت متحد است عروض وجود بماهیت و تغایر بین این دو بتعمل عقلیست باعتبار مراعات جانب خلط و تعریه باین اعتبار عقل ماهیت را متصف*

الف - فرق بین جسم و بياض و ماهیت و وجود آنستکه جسم بیک اعتبار دارای وجودی منحاز و سابق بر بياض و عدم بياض است از این جهت امکان دارد که متصف بوجود و یا عدم بياض شود ، ولی ماهیت نسبت بوجود این نحو نمی باشد در خارج بلکه در ذهن و باعتباری در جمیع مراتب وجودی متحدند .

وجود لها الابلوجود .

و حقّ المقال أن إرتفاع النقيضين ليس بجائز إذا كانا بالحقيقة نقيضين ، فان رفع الوجود عن شيء بحسب المرتبة معناه أن الوجود ليس عينه وهذا صادق و نقيضه أن الوجود عينه وهو كاذب ، وليس أن العدم عينه نقيضه حتى يرتفع نقيضان ، فهذا القول ظاهري و أما بحسب الواقع ، فلا يجوز خلّو الشيء عن شيء و نقيضه ؛ أي شيء كان فهذا الفرق على ظاهر الجواز لان هذه المرتبة ، مرتبة من نفس الامر والحكم إذا كان سلبياً جاز أن (۱) يصدق مع تحقق الحكم في نفس الامر لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص ، و رفع الخاص لا يستلزم رفع العام ، فاذا كان المحمول عرضياً لا دخل له في تحقق ذات الموضوع ، جاز صدق الايجاب والسلب كليهما جزئياً في نفس الامر . و أما إذا كان له دخل في تحقق ذات الموضوع فلا يصدق السلب بحسب الواقع و نفس الامر و سلب العام يستلزم سلب الخاص ولهذا البيان يقولون : إن الماهية لا يجوز أن تكون (۲) مفيدة لوجودها بخلاف سائر الصفات لان الافادة

* بوجود ملاحظه مينمايد .

چون وجود با ماهیت در جمیع ا کوان متحدند و ماهیت بدون تحقق وجود چه در خارج و چه در ذهن سراب محض است و بمنزلهی شعاع و عکس و ظل وجود است بلکه ماهیت امری و همی و ثانیةً ما یراه الاحول ، است و از تجلیات وجود منبث میشود و در نفس الامر با وجود یکجیزند و لیکن عقل توانائی لحاظ ماهیت را بدون وجود دارد ، اگر چه همین ملاحظه ، ایجاد ماهیت در ظرف ذهن است ، و جعل تعلق بوجود ماهیت گرفته است ولی فرق واضح است بین حمل اولی ذاتی «لحاظ نفس ماهیت ب ماهی هی» و حمل شایع صناعی «ملاحظه ماهیت با وجود و اتصاف آن بوجود» پس باعتبار حمل شایع صناعی وجود در جمیع ا کوان عین ماهیت است و ماهیت تحقق واقعی و نفس الامری ندارد ، و اتصاف ماهیت بوجود اتصاف مجازیست و باعتبار حمل اولی ذاتی عقل ماهیت را بحسب مفهوم مغایر با وجود ملاحظه مينمايد .

۱- جاز صدقه «د - ط»

۲- وجود بهیچ اعتباری از اعتبارات امکان ندارد که از لوازم ماهیت باشد باین معنی که نفس ذات ماهیت من حیث هی هی که فاقد وجود در مقام ذات است مقتضی وجود خود باشد . قومی از غایه ی ناس و اصحاب خناس که بمتکلمین معروفند گمان کرده اند که *

والايجاد فرع الوجود لا غير .

فالتحقيق (۱) في هذا المقام أن يقال بعد ما أشرنا اليه من أن عارض
الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود ، وغيرها في التحليل
العقلي ؛ أن للعقل أن يحلل الموجود الى ماهية ووجود ، وفي هذا التحليل

*وجود واجب مثل لوازم اعتباري ملازم با ماهيت است همانطوريكه معاني اعتباري لازم
نفس ذات ماهيتند وجود خاص واجبي بزعم اين طايفه لازم ماهيت اوست وجود مطلقا چه
درواجب وجه درممكن امكان ندارد كه از لوازم ومعلول ماهيت باشد ، ونفس ذات ماهيت
اقتضاء نمايد وجود را چون نفس ذات ماهيت «بماهي هي» بدون اعتبار وجود وعدم چون
فاقد وجود است علت وجود نميشود . علت وجود بايد موجود باشد - علاوه بر اين ماهيت
بدون اعتبار امرى اعتباريست وبدون وجود تحقق ندارد . شيخ الرئيس واتباع او گفته اند:
«ان الوجود مطلقا لا يجوز ان يكون معلولا للماهية ، لان الوجود ليس له حال غير ان يكون
موجوداً ، وعلّة الموجود موجودة وعلّة المعدوم معدومة، وعلّة الشيء من حيث هو شيء، شيء
وماهية ماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علّة لبعض الاشياء ، يجب ان
يكون علّة لكل شيء وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا
شيئاً حاصل الوجود» شيخ در مباحثات و شفاء و اشارات اين مطلب را بطور تفصيل ذكر کرده
است . در مباحثات گفته است : «لو كانت ماهية سبباً للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان
يكون يلزمها الوجود مع العدم ، لان ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت ولا
يتوقف على حال وجودها و محال ان يكون ماهية علّة لوجود شيء قبل ان يعرض لها
الوجود، واذا لم يحصل للعلّة وجود، لم يحصل للمعلول وجود، رجوع شود بمبدء ومعاد «ملاصدرا»،
چاپ سنگي طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۵ «شك وازالة - واما من جوز - الخ» والهيّات شفا چاپ سنگي
طهران ۱۳۰۵ هـ ق ص ۵۸۰ - در بيان آنكه وجود عين ذات حقت - شرح اشارات چاپ
جديد طهران ۱۳۷۸ هـ ق جزء سوم در حكمت ما بعد الطبيع «الهيّات» ص ۳۰ - شارح محقق
مقاصد اشارات به پيروي از همتن بطور تفصيل اين مطلب را ذكر کرده است و از شبهات
«فخر رازي» جواب داده است .

۱- قيل الظاهر انه «رحمه الله» اختار في الجواب الشق الثالث من الشقوق الثلاثة وهو
ان الموصوف هي الماهية المعرأة عن الوجود والعدم ، ولا يلزم ارتفاع النقيضين مطلقا حتى
عن الماهية ايضا لان هذه التعرية والتخلية التي هي مناط الموصوفية هي بعينها تخليط
الماهية ، ويمكن ان يختار في الجواب الشق الاول بأن يقال الموصوف هي الماهية الموجودة
بهذا الوجود الذي هو الصفة لا بوجود آخر غير الوجود الذي هو الصفة حتى يلزم الدور
او التسلسل «محمد اسماعيل»

تجرد کل منهما عن صاحبه ويحكم بتقديم احدهما على الاخر واتصافه به اما بحسب الخارج فالاصل والموصوف هو الوجود، لانه الصادر عن الجاعل بالذات والماهية متحدة به محمولة عليه، لا تحمل العرضيات اللاحقة بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته :

قوله: عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود. اي يكون وجوده وجود الماهية ولا يكون له وجود بالذات وبالاصالة وليس له حكم بل الحكم للمعروض. واما بحسب المعنى والمفهوم فمفهومه غير مفهوم الماهية، فحصل في العقل كلا المفهومين وحكم بالاصل (۱) لما هو مستحقه وبناءً على تحقق الوجود لاشك للعقل أن أثر الجاعل هو الوجود، وهو الصادر عن الجاعل والماهية متحدة به نحواً من الاتحاد فالاصل والموصوف هو الوجود وهو المصادق بالذات لمفهوم شيء والماهية والشيء محمول عليه ومتحد به بحسب الخارج واما بحسب الذهن فالاستحقاقية بعكس ذاك لان الموصوفية والاستقلالية للماهية في الذهن لانه لما كان مفهوماً كلياً حصل بكنهها وبذاتها بنحو الاستقلال، والموصوفية في الذهن فصارت هي المعروض والموضوع في القضايا الذهنية، والوجود وما يطرده لعدم حيثية ذاته حيثية الخارجية لا يحصل منه في الذهن إلا المفهوم الاعتباري؛ فالذهن ليس محل الاستقلال للوجود، والمفهوم الاعتباري حقه العرضية وشأنه الوصفية كما قال :

واما بحسب الذهن فالمتقدم هي الماهية لانها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن ولا يحصل من الوجود الا مفهومه العام الاعتباري، فالماهية هي الاصل (۲) في القضايا الذهنية لا الخارجية والتقدم ههنا تقدم

۱- بالاصل والاصالة د - ط،

۲- اين تعبير باصالت ماهيت در قضاياى ذهنيه، خالى از مسامحه و مناقشه نمى باشد چون مراد از اصالت مورد نزاع ثبوت واقعى و نفس الامر است بنا بر اصالت وجود در جميع اطوار و اكوان تحقق اختصاص بوجود دارد عدم اصالت در موطنى و اصالت در موطن ديگر معنا ندارد ديگر آنكه نزاع اصالت وعدم اصالت ماهيت يا وجود باعتبار حمل شايع صناعيست نه حمل اولى ذاتى، باعتبار حمل اولى ذاتى و قطع نظرا از تحقق خارجى يا ذهنى نه ماهيت اصل است و نه وجود - مراد مصنف «اعلى الله مقامه» از اصل «اول ما يتصور» مي باشد اگرچه ماهيت باين اعتبار هم موجود است و آنچه كه موجود نيست عدم صرف و ليس محض است و فافهم و تأمل جيداً،

بالمعنى والماهية (١) لا بالوجود ، فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة .

التقدم بحسب الوجود كان تقدماً بالذات بالمعنى الاعم وله فرد ان بالعلیة و بالطبع أى النامة والناقصة ، والنقدم بحسب المعنى أيضاً كان منه لكن خارج عن الاقسام الخمسة كتميز الجنس على النوع ، لان تقرر معنى النوع بعد تقرر معنى الجنس و كتقدم الواحد على الاثنين بوجه .

فان قلت تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل أيضاً ضرب من الوجود لها فى نفس الامر فكيف يتحفظ قاعدة الفرعية فى اتصافها بمطلق الوجود مع أن هذا التجريد من انحاء مطلق الوجود .

فعلى هذا لا يجوز خللوا الماهية عن الوجود لا بحسب الواقع ولا بحسب تجريد العقل إياها عن الوجود ، لان خللوا بحسب تجريد العقل يستلزم (٢) إتحادها معه لان ملاحظة خللوا الوجود نحو من الوجود ، فكيف يتصور خللوا الماهية عن كافة الوجودات و كيف يصدق هذا والشىء بالوجود معدوم والمعدوم ليس بشىء ومفهوم الخللوا لا يصدق عليه ، وهذا إن كان خللوا الماهية عن مطلق الوجود بحسب الواقع و أما إذا كان خللوا الماهية بحسب تجريد العقل وملاحظته إياها مع عدم ملاحظة الوجود والحكم بخللوا الوجود المطلق (٣) عن الماهية أى عن تصور الماهية كان صادقاً لا بحسب الواقع ونفس الامر لانه لا يجوز أن يكون الشىء فى نفس الامر وعارياً عن الوجود كما قال المصنف :

قلنا: هذا التجريد (٤) وان كان نحواً من مطلق الوجود فللعقل ان يلاحظ

١- اى لا يشترط الوجود وان كان حين الوجود ، فلا ينافى ما ذكره المصنف فى بعض تصانيفه أن التقدم بالوجود «محمد اسماعيل»

٢- يستلزم الوجود واتحادها معه «د - ط»

٣- والحكم بخللوا الماهية بحسب التصور عن مطلق الوجود كان صادقاً «د - ط» فالحكم بخللوا الماهية بحسب التصور عن تصور الوجود المطلق كان صادقاً لان تصورهما ليس تصوره «خ ل - د - ط» .

٤- اينكه مصنف علامه بيان کرده است : «ان للعقل أن يحلل الموجود الى ماهية و وجود الخ» حفظ قاعدهى فرعيه اقتضا دارد كه صفت در مرتبهى موصوف موجود نباشد*

عند التجريد هذا التجريد لانه نحو من الوجود ، فيتصف الماهية بالوجود المطلق الذى جردناها عنه ، فهذه الملاحظة التى هى عبارة عن تخلية الماهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية التى هى أيضاً نحو من الوجود فى الواقع من غير تعمل لها اعتباران : اعتبار كونها تجريد او تعرية، واعتبار كونها نحواً من الوجود ، فالماهية بالاعتبار الاول « باحد الاعتبارين - خ ل » موصوفة بالوجود وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة ، فالتعرية باعتبارها الخلط باعتبار آخر .

كون التجريد نحواً من الوجود بحسب الواقع لا يستلزم أن يكون بهذه الخصوصية عند العقل وملحوظاً بهذا الوجه حتى لا يكون عند العقل مجرداً عن الوجود مطلقاً بل كان مخلوطاً بالوجود على أى حال ، فلا يمكن للعقل تجريد الماهية عن الوجود المطلق وإتصافها به ؛ بل هذه الملاحظة كما قال المصنف : لها إعتباران و بأحد الاعتبارين يصح الخلو والاتصاف وبالآخر يصدق الحكم الايجابى ويتحقق القاعدة الفرعية بلا إشكال كما قال :

ولست حيثية أحد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار الآخر ليعود الاشكال جزءاً من ان الاعتبار الذى بها يتصف الماهية بالوجود لابد فيه ايضاً من مقارنة الوجود فتتفسخ ضابطة الفرعية ، وذلك لان هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعيثه نحو من الوجود ، لأنه شىء آخر غيره ، فهو وجود وتجرید عن الوجود ، كما ان الهيولى الاولى قوة الجواهر الصورية وغيرها ونفس

* بلکه باید صفت از موصوف متأخر باشد تجرید ماهیت از جمیع وجودات یکنحو از وجود برای ماهیت است در هنگام اتصاف ماهیت بمطلق وجود چگونه این قاعده محفوظ خواهد ماند چون بنا بر این تحقیق باید صفت در مرتبه‌ی موصوف موجود باشد ، این خود موجب انشلام در کلیت قاعده‌ی فرعیه میشود باین اعتبار . حاصل جواب آنکه تجرید ماهیت از وجود دو اعتبار دارد اعتبار تجرید فقط بدون ملاحظه‌ی امری - ماهیت باین اعتبار موصوف است اعتبار ثانى لحاظ ماهیت باین ملاحظه که نحوی از وجود است این اعتبار همان تخلیط است ماهیت باعتباری « بحمل اولی ذاتی » غیر وجود است این همان ملاحظه‌ی نفس ماهیت است فقط و باعتباری عین وجود است این لحاظ تحلیله‌ی ماهیت بوجود و خلط آن با وجود است . صدر المتألهین با آنکه قائل باتصاف « در ماهیت و وجود » نیست بنا بر مذاق قوم از اشکال جواب داد این جواب را در اسفار « چاپ جدید طهران ص ۵۸ » بیان کرده است .

هذه القوة حاصلة لها بالفعل ، ولأحاجة لها الى قوة اخرى لفعلية هذه القوة ، ففعليتها قوتها للأشياء الكثيرة ، وكما ان ثبات الحركة عين تجددتها ووحدة العدد عين كثرته ؛ فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبار والحديثات حتى أن تجريد الماهية عن الوجود أيضاً متفرع على وجودها.

إذا كانت حيثية الفعل غير حيثية القوة كانت بوجه مسبوقه على القوة وأما إذا كانت الحيتينان واحدة بحسب الواقع ومغايرة بالاعتبار فلا يحتاج الفعلية إلى قوة اخرى ، فإذا كان حكم الخلو بحسب الواقع وفي نفس الامر يرد الاشكال بحسب القاعدة فاحتاج في دفع التسلسل أن يقال كما قيل في المشهور : ثبوت الوجود الخارجى للماهية فرع الوجود الذهني . وإذا نقل الكلام في الوجود الذهني يجب بأن التسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار ، لان العارضية والاتصاف بتحقيقه بتعمل العقل وإذا كان الوجود بهذا الاعتبار خارجاً وثابتاً للماهية ، كان للماهية وجود سابق عليه وهكذا مادام العقل معتبراً ، فإذا انقطع انقطع ، فلا يلزم التسلسل المحال وما قل المصنف : هو أن هذه الملاحظة والخلو لما كان نحواً من الوجود لا يحتاج في تصحيح القاعدة إلى إعتبار الوجود السابق حتى يلزم التسلسل فيجاب بالجواب المشهور ، لان هذا التجريد نحو ثبوت و هذا النحو من الثبوت كاف لاتصاف الماهية بالوجود ومعروضيتهاله ولا يحتاج الى وجود آخر ولا يلزم التسلسل بل ولا التعدد ولا التكرار

تنبيه

وليعلم أن ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلام مسلكهم في اعتبارية الوجود؛ واما نحن فلانحتاج الى هذا التعمق ، لما قررنا ان الوجود نفس الماهية عينا وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء فلامجال للتفريع ههنا .

المراد أن هذا البيان الذي فصلناه في دفع الاشكال مبني على كون وجود الماهية داخلاً في القاعدة ومحتاجاً لمقتضى الفرعية على الثبوت السابق للماهية على وجودها ، و هكذا في الثبوت السابق فيلزم التسلسل ويرد الاشكال على ظاهر الحال فيحتاج إلى تتميم ما قال القوم وتصحيح كلامهم على ما يوافق مرامهم ؛

وَأَمَّا عَلَى مَا هُوَ الْحَقُّ وَهُوَ أَنَّ الوجودَ نفسُ الماهيةِ عَيْنًا فلا إلتصافَ بحسبِ الواقعِ وأما بحسبِ الملاحظةِ فالوجودُ نفسُ ثبوتِ الشيءِ لا ثبوتِ الشيءِ للمشيءِ فثبوتُ الوجودِ للماهيةِ لا يدخلُ في تحتِ القاعدةِ الفرعيةِ فلا يردُ الاشكالُ كما قال :

فكان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية ووجودها من باب التوسع والتجاوز لان الارتباط بينهما اتحادى لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله فى النوع البسيط عند تحليل العقل اياه (١) اليهما من حيث هما جنس وفصل لامن

۱- در اسفار اربعه (الف) فرموده است «و قريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق (ب) : من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري (ج) و مفهوم الموجود للماهية فى نفس الامر لان عروض شيء لآخر و ثبوته له فرع لوجود المعروض ، فيكون للماهية وجود قبل وجودها ، وأيضاً مفهوم الموجود متحد مع الماهيات ، والمتحدان يمتنع عروض احدهما للآخر حيث اتحدا ، ولا عروض للموجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهنى ايضا ، لان العقل وان وجد الماهية خالية عنه واذا اخذها بذاتها بلا ضمنية ، لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به ؛ لانه يجدها حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يلزم قيام مبدء الاشتقاق ، وأما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهنى حيث يجد العقل الماهية اذا اخذت بذاتها بلا ضمنية ، عارية عنه ، ويجده فى المرتبة الثانية عارضاً لها ، ولهذا يحكم بأنه عرض لها ولا يجوز عروضه لها فى نفس الامر لانهما فى نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه اصلاً ؛ ضرورة أن السواد والوجود فى نفس الامر واحد ذاتاً ووجوداً ، لا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره ، وأما فى الاعتبار الذهنى فهما شيئان لان العقل يفصل هذا الشيء الواحد الى مهية ووجود فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار صدر المتألهين بعد ان نقل عبارت مذكور از سيد المدققين گفته است : «ولا يخفى على المتفطن أن بين كلامه وبين ما حققناه نحواً من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة أيضاً» موافقت مير صدر دشتكى باملاصلا فقط اينست كه هردو ، دوئيت واقعى ونفس الامرى وجود وماهيت را نفى کرده اند ملاصدرا از راه أصالت وجود واعتبارى بودن ماهيت وفناء آن در جميع اطوار در حقيقت وجود ومير صدر از باب*

الف - اسفار چاپ جديد طهران ص ۵۹

ب - سيد المدققين معروف بمير صدر دشتكى

ج - در بعضى از نسخ «او مفهوم الوجود» ثبت شده است مراد از وجود مصدري «وجود بشرط

لا» ووجود بمعنى موجود كه در سطور بعد ذكر کرده است «وجود لا بشرط است» فرق بين اين دو به بشرط لائى ولا بشرطى است نظير فرق عرض «بياض» وعرضى «ابيض»

حیث هما مادة وصورة عقلیتین .

والارتباط بالمعنى الاعم ينقسم الى اقسام والارتباط بين الوجود والماهية قسم منه وقسيم لاتصاف المعروض بعارضه ومطلق الاتصاف أيضاً على معنيين الاتحاد والعارضية لكن المتبادر هو الثانى ولذا قال: ان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذى بين الماهية ووجودها من باب التوسع لان الاتصاف بينهما اتحادى ليس الارتباط بينهما كارتباط المعروض بعارضه الخارجى والموصوف بصفته الخارجية لان الاتصاف بينهما كان فى الواقع بالاعتمال واعتبار، وكان ثبوت العارض للمعروض من افراد ثبوت الشئ للشئ و ثبوت الوجود ليس كذلك بل اتصاف الوجود وارتباطه كاتصاف الجنس بفصله فى النوع البسيط عند التحليل العقلى والحاصل ان الوجود بحسب الواقع ثبوت الماهية وليس بينهما رابطة وهذا هو الحق عند المصنف فى القضايا البسيطة و عند التحليل وجعل مفهوم الوجود محمولاً كان رابطة بين المحمول والموضوع و اتصف الموضوع بالمحمول كالسواد فانه فى الخارج بسيط ليس الارتباط والاتصاف فيه وبعد تحليل العقل إياه إلى لون وقابض حصل شيئين بما هو مطلق لا بشرط جنس و فصل، صدق الحمل والاتصاف وإذا اخذنا بشرط لامادة وصورة عقليتين فلا اتحاد ولا حمل

المشعر السادس

فى ان تخصص افراد الوجود (۲) وهوياتها

بماذا على الاجمال

اعلم- انك قد علمت أن الوجود حقيقة عينية بسيطة، لا أنه كلى طبيعى

*اعتبارى بودن وجود وفناء آن در ماهیت - محقق سبزواری در حواشی خود بر اسفار در تزییف قول سیدالمدققین فرموده است : «و لیت شعری ما المصحح لحمل مفهوم الوجود اذ لا يقول السيد «ره» بقیام المبدء ولا عروضة خارجا وعقلا ، ولا بالانتساب، فلم يكن فرق بين القضية الصادقة والكاذبة وهو ان قال بان موجودية الاشياء باتحادها مع مفهوم الوجود كما يأتى، لكن الكلام فى مصحح هذا الاتحاد» علاوه بر این حمل وجود بر ماهیت بنا بقول سید «ره» باید حمل اولی ذاتی باشد که ما لا يخفى على الفطن العارف المحقق .»

۲- مصنف علامه در اسفار (الف) گفته است : «و ليعلم ان تخصص كل وجود اما بنفس*

الف - اسفار اربعه «چاپ جدید طهران ۱۳۷۸ هـ ق صفحه ۴۴» فصل «۵» فى ان تخصص

الوجود بماذا ؟

يعرض لها في الذهن احد الكليات الخمسة المنطقية الامن جهة الماهية المتحدة بها اذا اخذت من حيث هي هي فاذا نقول: تخصص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبى (۱) جل مجده واما بمرتبة

* حقيقته او بمرتبة من التقدم والتاخر الخ، در این کتاب گفته است: «فی ان تخصص افراد الوجود وهوياتها بماذا، در شواهد (الف) گفته است: «فی ان الامتياز بين الوجودات بماذا الوجود قد مر انه متشخص بذاته، محقق سبزواری در حاشیهی خود بر اسفار (ب) و شواهد الربوبیه گفته است: «انما عبر بالامتياز والتخصص كما في الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا وفي الاشراف الثالث وفي كتبه الاخرى ان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد و اشخاص انما له المراتب والدرجات وقد حقق في موضعه ان الامتياز امراضافى ويحصل بالكليات كالتخصص، والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ينافى كون حقيقة الوجود واحدة وحدة حقة حقيقية الخ، صدر الحكماء در این کتاب تصریح کرده است بر این که تخصص افراد وجود وهويات آن افراد يا بالذات است و يا به تقدم وتأخر. در اسفار ذکر کرده است: «تخصص كل وجود الخ، بايد از وجود افراد را نفی نموده و بگوید اصل حقیقت وجود چون واحد شخصیت (ج) و دارای مقام ظهور و بطون است مقام باطن آن حق و مقام ظاهر خلق است مقام باطن وجود بحسب اصل ذات ممتاز از ماء عداست و یا آنکه تعیین و حکم و اسم و رسم ندارد مگر آنکه بگوئیم صدر المتألهین «قد» باعتبار ملاحظه مفهوم وجود بحقایق وجودیه افراد و بلحاظ حقیقت خارجیهی بسیطه و وجود مراتب اطلاق نموده است.

۱- بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تشکیک خاصی، وجود صاحب مراتب و درجات مختلف است مرتبهی اعلا و وجود که حقیقت صرف هستی میباشد بحسب نفس ذات منشأ انتزاع وجود است بدون لحاظ جهت و حیثیتی - وجود در این مقام مستغنی از جمیع اشیاء و منبع جمیع خیرات و کمالات و وجود باین اعتبار متشخص بالذات و متمیز از جمیع اشیاء است و محیط بجمیع کائنات این مرتبه را حکماء مقام بشرط لای وجود از تعینات امکانیه دانسته اند و وجود باین اعتبار ذاتاً متمیز از غیر است بنا بر مشرب اهل توحید حقیقت *

الف - کتاب الشواهد الربوبیه چاپ سنگی طهران ص ۷

ب - حواشی بر اسفار چاپ جدید طهران ص ۴۴ حواشی شواهد الربوبیه چاپ سنگی طهران

صفحه ۶

ج - الشواهد الربوبیه چاپ قدیم طهران ص ۳۵، ۳۶ فصول عرفانی اسفار «چاپ قدیم طهران» صفحه ۱۸۲ و ۱۸۵ - المظاهر الالهیه چاپ جدید مشهد «باتعلیقات و مقدمه نگارنده» و بعضی دیگر از کتب خود.

من التقدم والتأخر والكمال والنقص كالمبدعات، أو بامور لاحقة كافر ادا الكائنات
ای تخص افراد الوجود و تمیز بعضها عن بعض وهوياتها إشارة إلى أن
المراد من الافراد ليس الحصص ومفهوم المضاف حتى يكون الامتياز باضافتها الى
شيء ويكون واضحاً لا يحتاج الى البيان بل المراد من الوجود ما يطرد به العدم وهو
مع كونه نفس التحقق له أفراد متمایزة بغير الاضافة وهذا عسير جداً فيحتاج الى
البيان فقال: ان الوجود حقيقة عينية بسيطة ليس من سنخ المفاهيم فهذا لا ينافی

وجود باين اعتبار يعنى مقام صرافت وجود كه لا بشرط حقيقى مى باشد «لا بشرط مقسمى»
محكوم بهیچ حکمى از احكام نيست «لا اسم له ولا رسم له - نه كسى زونام دارد نه نشان»
چنين وجودى باعتبار ذات متصف بهیچ صفتى از صفات و حكمى از احكام نمى باشد نمیشود
حكم كرد كه متميز از غير است و یا نيست اين حقيقت باعتبار ظهور در غير و سريان در اشياء
سريان فعلی و ظهور انبساطی تجليات مختلف دارد و در هر مرتبه ای دارای حكمى از
احكام است چنين وجودى از حيث سريان در غير «با آنكه بحسب ذات لا يشرطست باعتبار
ظهور اسماء و صفات در اعيان ثابته بحسب استعدادات اعيان» در هر عين ثابتى ظهور خاص
دارد .

اینكه مصنف علامه گفته است : «تخصص كل وجود اما بنفس حقيقته الخ» بنا بر طریقه
حكماست كه وجود را دارای مراتب مختلف میدانند و مقام بشرط لای وجود را حق تعالی
دانسته و سایر مراتب را اختصاص بممكنات داده اند بنا بر این تعین و تشخیص و تمیز حق تعالی
بنفس ذات اوست و تمیز ممكنات عقول طولیه و عرضیه و موجودات برزخیه در قوس نزول
باعتبار تقدم و تأخر و شدت وضعف و كمال و نقص است .

در شواهد ربوبیه «چاپ سنگی طهران ص ۷» گفته است : «الوجود قد مر انه متشخص
بذاته متطور بأطواره و درجاته ، فتخصيص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال
والنقص او بالغنى والفقروا ما بعوارض مادية ان وقع فى المواد وهى لوازم الشخص المادى»
در شواهد اینكه امتیاز حقیقت حق اول بچیست چیزی نگفته است، شاید اصل حقیقت وجود
را كه مقام وجوب وجود باشد بالذات متشخص میدانند، تمیز بتقدم و تأخر را اختصاص
بممكنات داده است مصنف با آنكه وجود را واحد شخصی میدانند و قول بمراتب را در
بعضی از مواضع كتب خود نفی مینماید مختار خود را در این قسم از مباحث بیان نكرده
است «والله اعلم» نگارنده اجمال این مطلب را بیان كرد و تفصیل آن موکولست بمحل
دیگری و تفصیل بیش از این خارج از طور این تعلیقه است .

قاله سابقاً: کل ممکن زوج ترکیبی لان المراد منه کل موجود کان وجوده زائداً علی ذاته وممکناً بالامکان الخاص مرکب ذو وجهین وجه الی ربه ووجه الی نفسه ولانه کل طبیعی ممتاز افراذه بالعوارض ويعرض له فی الذهن احداً للکلیات الا من جهة الماهية. وهذا اشارة الی رد ما هو المشهور من المشاء ان الوجودات انواع متخالفة والی تصحیح ما هو مرادهم وفساد قولهم يظهر بان الوجود ليس کلیاً طبیعیاً حتی يكون افراده أنواعاً، اختلافها بالفصول وتصحیح ما هو مرادهم من ان الوجود والماهية متحدان فی الخارج ولعلاقة الاتحاد یصدق حال کل واحد منهما علی الآخر بالحقیقة لکن لا بالذات بل بالعرض ووجود الجوهر، جوهر بعین جوهریته ووجود العرض عرض ووجود الکتّم کتم ووجود الکیف، کیف وکذا سایر الانواع ویصیر الوجودات أنواعاً باعتبار ما معها من الماهیات وهذا صحیح لافساد فيه واما حال الوجود من حیث هو وتمیز کل فرد وتخصّصه علی سبیل منع الخلّو اما بنفس حقیقته کالوجود التام الواجبی جلت مجده وهذا علی القول بالاشتراك اللفظی ظاهر واما علی القول بالاشتراك المعنوی فوجود الواجب هو الشیء و سایر الوجودات هو الفیء والبینونة الصفی بینهما علی غایة الکمال وحقیقته لکماله خارج عن الاشیاء الممكنة وبنفسه ممتاز عنها واما بمرتبة من التقدم والتأخر والنقص والکمال کالمبدعات لانها مع سایر الممكنات مشترکة فی کونها فیئاً لایكون تمیزها بحقیقته بل یكون بالتقدم والکمال فقط بخلاف الواجب واما بامور لاحقة کافراد الکیانات لانها لاتحادها مع الانواع صار حکمها، حکمها فتمیزها کان بالعوارض .

وقیل تخصص کل وجود باضافته الی موضوعه (۱) والی سببه

۱- صدر المثل لهین در کتاب «الشواهد الربوبیه چاپ سنکی صفحه ۶»، گوید: «واذ قد استنار بیت قلبک بشروق نور العرفان من افق البرهان وتیقنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطر دعنک ظلمة کل وهم ولا تبال بما وجدته فی کلام بعضهم حیث قال: «ان الوجود عرض محتججاً بأن الوجود المملول له موضوع وکل عرض فانه متقوم بوجوده فی موضوعه، و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوم باضافته الی الانسان، و وجود زید متقوم باضافته الی زید لا کما یكون الشیء فی مکان ثم یعرض له الاضافة من خارج» این عبارت بنا بنقل شارح محقق «ره» از تلمیذ عظیم شیخ بهمنیار است برخبیر در فن حکمت *

لا(١) ان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود عرض وكل عرض متقوم بوجوده في موضوعه وكذلك حال وجود كل ماهية باضافته الى تلك الماهية لاسما يكون الشئ في المكان والزمان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان اوفي الزمان .

قال بهمنيار في التحصيل تخصص كل وجود اي ذى ماهية والمراد من التخصص التحصيل وتحصل الوجود باضافته الى موضوعه ليس المراد ان الاضافة سبب وعلة للتحصيل بل المراد ان الاضافة نفس التحصيل والتحصيل هو الاضافة كما قلنا ان الوجود موجود و متحصل بنفسه قال باضافته الى موضوعه والى سببه يعنى ان الوجودات الممكنية نفس ربط بين الممكنات والواجب والواجب والممكنات اى الماهيات متحصلة بهذه الاضافة وهذه الاضافة تخصصها وتحصلها بالواجب وتميزها بالماهيات الممكنة فالوجود نفس ارتباط الماهيات الى الجاعل فلا يمكن تعقلها بغير سبب ولهذا البيان قال لأن الاضافة لحقته من خارج لان الاضافة لو كانت عارضة جاز تعقل الوجود بلاضافة وبلا سبب فان الوجود عرض إلى آخر بيان لصدق الحكم و اظهار حقيقته .

وهذا كلام لا يخلو عن مساهلة (٢) اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية

*ومعرفت از واضحاتست كه وجود از سنخ ماهيات جوهرى و عرضى نيست چون ماهيت در خارج با وجود متحد است «اتحاد متحصل بالامتصل» بطور مفصل اين مطلب در مطاوى متن و شرح و تعليقات اين كتاب بيان شد وجود در جميع مراحل و مراتب عين ماهيت است و تاير فقط بحمل اولى ذاتيست .

١- بل هو عين الاضافة وليس المراد بها الاضافة التى هى مقولة من المقولات بل الاضافة الاشراقية العرفانية يعنى ان الموجود نفس ارتباط الماهيات الى الجاعل القيوم لكونه مجعولا بالذات والماهيات مجعولة بالعرض - تدبر محمد اسماعيل

٢- در شواهد گفته است : «ان الوجود بالقياس الى الماهية ليس كالأعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد فى الاعيان و كذا فى الاذهان فلا قابلية ولا مقبولية والا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشئ على نفسه وكون الوجود قبل الوجود وغير ذلك، الا ان للعقل أن يلاحظ فى الموجود معنيين ماهيه ووجوداً ، فاذا حلل العقل الموجود العينى والذهنى الى أمرين وهما بالمادة والصورة أشبه منهما بالموضوع والعرض و كيفية هذا*

بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مر ان لاقوام للماهية مجردة عن الوجود (۱) و ان الوجود ليس الاكون الشيء لا كون الشيء كالعرض لموضوعه او كالصورة لمادتها ووجود العرض في نفسه وان كان عين وجوده لموضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهية فيماله ماهية .

قول المصنف مساهلة مع قوله إذا القياس فاسد ليس على ما ينبغي إلا أن يقال قوله مساهلة مبنی على جواز تصحيح القول بلا ملاحظة القياس وجعله قياساً تاماً كما ذكرنا من أن وجود ذی الماهية نفس الاضافة ووجود رابط كما أن وجود السواد في نفسه وجود رابطی والقول بالفساد مبنی على ظاهر القياس وكونه قياساً تاماً من جميع الوجوه ووجهه هو ما قاله المصنف من أن لاقوام للماهية مجردة عن الوجود حتى يكون حال وجود كل ماهية باضافته إلى تلك الماهية كما يكون السواد حاله و قوامه بوجوده في موضوعه و أيضاً الوجود ثبوت الماهية والعرض ثبوت الشيء للماهية وحلوله فيها وهو محتاج على الماهية، والماهية محتاجة على الوجود وأما الصورة الموجودة في المادة فحالها كحال العرض والمادة موضوعة لها والموضوع

*الاتصاف والقابلية ان للعقل أن يلاحظ الماهية ويجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لانه نحو وجود أيضاً، فيصفها بالوجود الذي هي به موجودة ، فهذه الملاحظة ايضا يصح قاعدة الفرعية من حيث انها تجريد وتخليط معاً لانها تخليط القابل عن المقبول، بحمل اولی ذاتی تجريد وتخليطه وتعريه وبحمل شایع صناعی تخليط وتحليله است ماهیت باعتبار تحصل در جميع اطوار، عين ماهیت است ولی باعتبار مفهوم وجود غير ماهیت است چون ماهیت باين اعتبار نسبت بوجود و عوارض آن لا بشرط ومفهوم وجود و هستی نسبت بوجود لا بشرط نمي باشد بين اين دو اعتبار نزد اهل فلسفه فرقی واضح است وجود من حيث المفهوم واحد و نسبت بوجودات مشترك معنويست ، ولی ماهيات متباين و مثار کثرات است از اين بينونت تعبير به بينونت عزلی نموده اند ولی چون وجود اصالت دارد و ماهیت امر اعتباریست تباین ناشی از ماهیت تباین سراپی و اعتباریست و آنچه که در خارج تحقق دارد حق تعالی و هئون ذاتیه او میباشد .

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احوال باشد

۱- اشاره الى انه يمكن توجيه كلام القليل بحيث يكون صحيحاً لكن فيه مساهلة

حيث لم يبين الفرق بين الوجود وسائر الاعراض فقد بر. «محمد اسماعيل»

من جملة الشخصات بعكس حال الوجود والماهية «فتدبر»

فكما ان الفرق بين كون الشيء في المكان (١) وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع كما ظهر من كلامه بان كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه كون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع فان الوجود في الاول غير وجود الموضوع وفي الثاني عينه.

إضافة الوجود الى الماهية نظير وجود العرض في الموضوع بأن الاضافة ليست عارضة فيهما بل كما أن الوجود نفس إرتباط الماهيات إلى الجاعل كذا العرض وجوده في نفسه عين وجوده للموضوع وليس نظير كون الشيء في المكان والزمان لان الاضافة فيهما عارضة والعرض وإن كان في عدم عروض الاضافة كالوجود وليس وجوده للموضوع كوجود الجسم في المكان لكن فرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع والماهية لان وجود العرض وجود شيء آخر غير الموضوع للموضوع وفرع على وجود الموضوع ووجود الماهية ليس غير وجود الموضوع ولا يدخل في القاعدة الفرعية لان الفرعية مشروطة بالمغايرة بين المنسوب والمنسوب اليه في الشيئية .

قال الشيخ في التعليقات: وجود الاعراض في انفسها وجودها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها لاحتياجها الى الموضوع حتى يصير موجوداً واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، ثم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير للاعراض وجود في نفسه لكن لا لنفسه ووجودها في نفسها عين وجودها لموضوعها سوى العرض الذي هو الوجود لان حكم الوجود خارج عن حكم الاعراض

١- مصنف در کتاب الشواهد «چاپ قدیم طهران ص ٦»، گوید: «ان وجود الاشياء نفس موجوديتها لا كحال البياض والجسم وكما أنه فرق بين كون الشيء في المكان أو في الزمان وبين كون الحال كالعرض والصورة في محل كالموضوع والمادة لان في الاول وجوداً للشيء في نفسه ووجوداً آخر له في غيره وفي الثاني وجوداً للشيء في نفسه وهو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشيء في شيء وبين كون الشيء لا كون شيء فيه فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها»

لان الاعراض محتاج الى الموضوع ومتشخص به، بخلاف الوجود فانه الاصل و الماهية موجودة به و هو ثبوت الشيء بخلاف الاعراض فانها ثبوت الشيء و فرع لثبوت الموضوع وليس وجودها وجود الموضوع بل قائم بالموضوع و للموضوع وجود سابق على العرض بخلاف الماهية فان لها تحققاً بالوجود و الماهية من حيث التحقق ليس مباينة للوجود بل هما متحدان في العين والتحقق ومختلفان بحسب المعنى والمفهوم و صدق الوجود عليهما بالحقيقة وعلى الوجود بالذات و على الماهية بالعرض بخلاف العرض لانه ليس متحداً مع الموضوع بما هو عرض بل لان الموضوع اذا كان من الحادثات وله كمال ثان واذا خرج من كماله الاول وحصل له وجود أكمل صار العرض عرضياً والموضوع معروضاً لكن مع هذا فرق بين الوجود و العرض والموضوع و الماهية وهو ظاهر بين فالحكم بان الوجود عرض مبنى على المساهلة كما قال .

وقال ايضاً في هاد في التعليقات خ، فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم (١)
لا كمال البياض والجسم في كونه ابيض، اذ لا يكفي فيه البياض والجسم. (٢)

١ - معنى كلام الشيخ: ان الجسم في كونه موجوداً لا يفتقر الى امر سوى ماهية و وجود بخلاف الجسم في كونه أبيض فانه لا يكفي^١ فيه ماهية الجسم و البياض بل لابد من وجود الجسم و وجود البياض، بل لابد من امر ثالث و هو ثبوت البياض للجسم فان وجود البياض عين ثبوته للجسم على ما عرفت آنفا فتدبر «محمد اسماعيل»

٢ - در اسفار بعد از عبارت مذکور گوید : وقال تلميذه في التحصيل : نحن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني الوجود العام بل يجب أن يتخصص كل موجود بوجود خاص، فالوجود اما أن يتخصص بفصول ، فيكون الوجود أى المطلق على هذا الوجه جنساً أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجوداً .، وقال فيه أيضاً : «كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة و تلك الصفة حقيقتها أنها وجبت» اقول : ولا يفرق قوله فيما بعد : اذا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكن يحتاج الى وجود آخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان ، فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه ، وموجودية الماهية به ، لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة، فعبر عنه*

والوجود تحقق الماهية ووجود الجسم (۱) موجوديته لا ما به الموجودية وليس بينهما تعدد حتى يكون بينهما العارضية والمعروضية و عروض الشيء لشيء فرع لوجود المعروض كعروض السواد للجسم و صيرورة الجسم اسود يحتاج الى وجود آخر غير الوجود الذي به يتحقق الجسمية وهو مناط الحمل والاتحاد وهو الكمال الاول للأسود لا للجسم بما هو جسم ولا للسواد بما هو عرض «فتذكر».

اقول: ان اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة و امثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود وانه ليس امرأ عينياً وحر فوا الكلم عن مواضعها، واني قد كنت في سالف الزمان شديد الذب عن تأصل الماهيات و اعتبارية الوجود، حتى هداني ربي وأراني برهانه فانكشف لي غاية الانكشاف

* بنفس صيرورة الشيء في الاعيان و عن ذلك الامر الآخر المفروض بما به يصير الشيء في الاعيان ، ليتلائم أجزاء كلامه سابقاً ولاحقاً و ما اكثر ما زلت اقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات المورثة من الشيخ الرئيس وأترا به و أتباعه على اعتبارية الوجود ، رجوع شود بأسفار چاپ جدید طهران ۱۳۷۸ ه ق ص ۴۸

۱- شیخ درمباحثات «بنا بنقل ملاصدرا در اسفار چاپ جدید ص ۴۶، گفته است : «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير هو مقوم له ، كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته ، والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له» در موضع دیگر از تعلیقات گفته است : «الوجود اما ان يكون محتاجاً الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له ، واما ان يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له ، ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجاً والا قوم و بدل حقيقة منهما» از این کلمات میتوان استفاده نمود که صادر از جاعل نفس وجودات خاصه اند که حقیقتی غیر از ارتباط بعلت وجود ندارند وحق تعالی مقوم ذات آنهاست و هر موجودیکه نحوه وجودش قوام بوجود دیگر دارد مستقل در وجود نیست و عین ربط بغير است جمیع موجودات امکانی، شئون وجود واجب و اشعه و ظلال نور قیوم و علت وجودند که بحسب ذات استقلال ندارند و آنها را منفصل و بدون ارتباط بحق نمیتوان ملاحظه کرد و احتیاج بغير درصمیم ذات آنها اخذ شده است نه آنکه امری عارض و طاری بر وجودشان باشد . در دار وجود موجود حقیقی منحصر بفرد است باقی شئون و فنون و حیثیات یک وجودند .

أو عكس في المرايا او ظلال

باقی نسبند و اعتبارات

كلما في الكون وهم أو خيال

موجود توئی علی الحقیقه

أن الامر فيهما على عكس ما تصوروه وقرروه (و-خل)، فالحمد لله الذي أخرجني عن ظلمات الوهم بنور الفهم وأزاح عن قلبي سحب «سهم-خل»، تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبتني على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

فهموا من كلام الشيخ «هو موجودية الجسم» أن الوجود ليس له تحقق بل هو إعتباري والمراد منه الموجودية المصدرية التي ينتزع من الماهية باعتبار الاثر و ليس ما فهموه مراد الشيخ بل مراده ان الوجود نفس التحقق لا ما به التحقق حتى يكون من باب ثبوت الشيء للشيء حتى يشكل الامر ويحتاج إلى الاستثناء أو تبديل الفرعية إلى الاستلزام وما قاله هو حق الكلام فمعنى كلام الشيخ أن الجسم في كونه موجوداً لا يقتصر إلى أمر سوى ماهية الجسم ووجوده بخلاف الجسم في كونه أبيض فانه لا يكفي فيه ماهية الجسم والبياض بل لابد من وجود الجسم لان العروض فرع وجود المعروض وقول المصنف فالحمد لله الذي أخرجني عن ظلمات الوهم قول و حمد على ما ينبغي وليس للحمد موقع أنسب و أدخل وأقضى من هذا الموقع لان هذا الاصل المتين أحكم أحكام الشرع المبين ومثبت قول الثابت التوحيد على أقسامه، لان حق التوحيد بدون هذا الاصل متعسر بل متعذر وعلى هذا الاصل قال :

فالوجودات حقايق متأصلة والماهيات هي الاعدان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلاً وليست الوجودات الأشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي جلت كبريائه الا أن لكل منها نعتاً ذاتية ومعاني عقلية هي السمات بالماهيات (١)

١- صدر المتألهين ابن معنى را كه مدتی قائل باعتباريت وجود و أصالت ماهيت بوده در كثيرى از كتب خود ذكر کرده است در اسفار گوید «چاپ جديد طهران ص ٤٩» و انى قد كنت شديد الذب عنهم فى اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات ، حتى ان هدانى ربى وانكشف لى انكشافاً بيناً ان الامر بعكس ذلك ، وهو أن الوجودات هي الحقايق المتأصلة الواقعة فى العين ، وان الماهيات المعبر عنها فى عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعدان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الذاتية انشاء الله تعالى و ستعلم أيضاً أن مراتب الوجودات الامكانية التى هي حقايق الممكنات ، ليست الأشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبى جل مجده ، وليست هي امور مستقلة*

فالوجودات آثار حاصلة بطريق الفيض عن الجاعل ونسبة الفيض الى الفيض نسبة الضوء الى المضيء بالذات والوجودات نفس الاضافات الاشراقية من الوجود الحق الحقيقي و الصرف القیومی الى ذوات الممكنات والماهيات الثابتات والوجودات الاضافية نفس تحقق الاشياء و ليس للماهيات تحقق بالاصالة وبالذات ماشمت رائحة الوجود اولاً وبالذات بل بالحكم الموجودة لها باعتبار ما معها لان النظر الى الموجودات الممكنة والاشخاص العينية العالمية على وجهين نظر على الاجمال وبهذا النظر يحكم عليها بالوجود فكانت موجودة ونظر على التفصيل لان كل ممكن زوج تركيبي له جهتان وجه الى ربه ووجه الى نفسه وجهة الرب هو الوجود داخل في الاستثناء «كل شيء هالك الا وجهه» موجود وجهة النفس هو الماهية داخل في الاشياء هالك بنفسه ما شمت رائحة الوجود وصف عنواني للوجودات ومخصص لها ولذا قيل الماهية معدومة الذات وموجودة الحكم .

توضیح فيه تنقیح

أما تخصيص الوجود بالواجبية فبنفس حقيقته المقدسة عن نقص و قصور ، واما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فبما فيه من شئونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل ولا يعرض لها الكلية كما علم ، واما تخصيصه بموضوعاته اعني الماهيات والاعيان المتصفة به في العقل على الوجه الذي مر ذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي تنبعث عنه في حد العلم والتعقل ويصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبايع الكلية والمعاني الذاتية التي يقال لها في عرف اهل هذا الفن الماهيات ، وعند الصوفية الاعيان الثابتة ، وان كان الوجود والماهية فيماله وجود و ماهية شيئاً واحداً

* بحيالها و هويات مترأسة بذواتها بل انما هي شئون لذات واحدة، و تطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقة انشاء الله» در كتاب المبدء والمعاد «چاپ طهران ۱۳۱۴ هـ ص ۱۸»؛ گوید « و نحن أيضاً كنا في سالف الزمان على هذا الرأي حتى كشف الله تعالى عن بصيرتنا وهذا بنوره و رأينا ان موجودية كل شيء بالوجود اى باتحاده بنحومنه وموجودية الوجود نفس ذاته من غير محذور .

والمعلوم عين الوجود (۱) وهذا سر (۲) قريب فتح الله على قلبك باب فهمه انشاء الله تعالى.

وتخصيص الوجود الواجب وتحصل حقيقته بنفس ذاته لا بأمر آخر لان مخصص الشيء ومحصله كان أقدم و أقوى منه وليس في عالم الوجود أقدم و أقوى من الوجوب كما قال المصنف فبنفس حقيقته المقدسة عن نقص و قصور وهذا كان أوضح دليل على المدعى و أقوى بيان لما هو المراد من ان الواجب اصل اليجاد ومنبع الخيرات وليس له وورائه مبدء اذ لو كان له أو ورائه مبدء كان فيه نقص و قصور لان كل ذى مبدء مفتقر و محتاج الى سببه ومبدئه وهذا ظاهر والاحتياج نقص بالبدئية و كذلك اذا كان ورائه مبدء حصل له شريك و من حصول الشريك حصل فيه التركيب و التركيب يستلزم الافتقار بالضرورة . و أمّا ما سوى الواجب فالاختلاف والتخصص والتميز بينهما ليس بنفس الذات لانها من حيث الامكان والفيئية حكمها واحد وبالنسبة الى المبدء بعضها أقدم و أقرب والواسطة لتحقيق بعض آخر، وكلها شئون ذاتية لتحقيق البسيطة وبالنسبة اليها تتفاوت حكمها و هذا التخصيص للشئون الوجودية بالاملاحة الماهية حاصل وبملاحظة الماهية للوجودات التي كانت ذى الماهية المتميز والتخصص حاصل بالحقيقة كما للماهيات بالذات (۳) والترديد بين هذه التخصيصات لمنع الخلط وكان الوجود والماهية شيئاً واحداً أى من حيث التحقق والمعلوم «أى المفهوم وما حصل فى العقل أى الماهية» عين الوجود وما حصل فى العين، أى الوجود من حيث التحصل والوجودية. وقال الشيخ: مذهبنا أن الماهية موجودة بتبعية الوجود وكان بينهما الارتباط الاضافى للاتحادى فعلى ما قال كان

۱- مراد از معلوم ماهیت است چون آنچه که از اشیاء بعلم حصولی ادراک میشود ماهیت است ، حصول حقایق وجودیه در ذهن محال و ممتنع است و مراد از موجود که گفته است معلوم عين موجود است وجود میباشد چون موجود حقیقی نفس وجود است .

۲- اشاره باین است که ماهیت با آنکه عين وجود است معذلك منشاء امتیاز است .

۳- كما قال المصنف فهو باعتبار ما يصدق عليه اى الوجود من المعانى والماهيات التى يقال لها فى العرف الماهيات وعند الصوفية الاعيان الثابتة لثبوتها فى الحضرة العلمية د. ط.

الوجود للماهية من أفراد ثبوت الشيء للشيء وكان داخل في قاعدة الفرعية فاجتاج صحتها إلى البيان وحق الكلام وفهم المرام في هذا كما هي عسير ومشمول على سر التوحيد ووحدة عالم الوجود والموجود (۱) وهذا القول الحق سر غريب وفهمه على

۱- باصطلاح أهل عرفان فتح منقسم میشود . بفتح قریب (الف) وفتح مبین و فتح مطلق - سالك بعد از شروع در سلوك و سير الى الله و توجه بملکوت اعلی مقامات و مراتب و منازل را بقدّم معرفت و شهود می پیماید و از موطنی بموطنی سفر مینماید مبده سفر عالم طبع و انتهای آن فنا فی الله و بقاء باوست - سالك بعد از طی منازل طبع و نفس و ظهور بکمالات روحیه و قلبیه و وصول بمرتبۀ قرب نوافل، از مراتب فنا نائل بمقام حق الیقین میشود برای صاحب و سالك این مرتبه، از فتوح، فتح قریب و از بطون سبعه قرآنی، بطن ثانی و ثالث است این مرتبه را اهل الله اوسط مراتب احسان نامیده اند لسان «مرتبه» سالك در این مقام جواب زید بن حارثه «رض» است «قال: و کانی انظر الى عرش الرحمن بارزاً. حضرت ختمی «ص» با و فرمودند: «عرفت فالزم، هذا مرتبة أن تعبد الله كأنك تراه، آخر این مرتبه یعنی انتهای سیر بعد از این مرتبه، مشاهده حق است بدون «کان» لسان این مرتبه کلام قطب الاقطاب علی بی ابیطالب است «لست أعبد رباً لم أره» سالك در این مقام فانی در حق و باقی باوست و جود سالك در این مقام وجود حقانی میشود نصیب صاحب این مرتبه از بطون سبعه قرآنی بطن چهارم و پنجم و ششم و از مقامات مقام قاب قوسین و از فتوح فتح مبین است این مقام را انتهای مراتب احسان مینامند بعد از این مرتبه مرتبه او ادنی است که مختص بحقیقت محمدیه «ص» و اولیاء و اوصیاء طاهرین «ع» اوست نصیب صاحب این مقام از بطون سبعه قرآنی بطن هفتم و از اقسام فتوح، فتح مطلق و از لطایف لطیفه سابع است فتح قریب ظهور بکمالات روحیه و قلبیه و عبور از منازل نفس است «نصر من الله و فتح قریب» فتح مبین ظهور بمقام ولایت و تجلیات انوار اسماء الهیه است که مفنی صفات روح و قلب و مثبت *

الف - کما یفتح علی العبد من الله بعد ما کان مغلقاً علیه من النعم الظاهرة و الباطنة كالارزاق و العبادات و العلوم و المعارف و المكاشفات یسمى فی عرف الصوفیة فتحاً - الفتح القریب هو ما انفتح علی العبد من مقام القلب و ظهور صفاته و کمالاته عند قطع منازل النفس و هو المشار الیه بقوله: «نصر من الله و فتح قریب» الفتح المبین هو ما انفتح علی العبد من مقام الولاية و تجلیات انوار الاسماء الالهیه المشار الیه بقوله تعالی: «انافتحنالک فتحاً مبیناً» الفتح المطلق هو اعلی الفتوحات و اکملها و هو : ما انفتح علی العبد من تجلی الذات الالهیه الاحدیة و الاستغراق فی عین الجمع بفناء الرسوم الخلقیه کما و هو المشار الیها بقوله: «اذا جاء نصر الله و الفتح» رجوع شود بشرح کتاب مفتاح الغیب تألیف حمزه فناری چاپ سنکی طهران ص ۱۵ - اصطلاحات صوفیه تألیف عارف کامل ملا عبد الرزاق کاشانی حاشیه شرح منازل السائرین چاپ سنکی طهران ۱۳۱۵ هـ صفحه ۱۶۰ - تعلیقات حکیم محقق و عارف مدقّق آقا میرزا مهدی آشتیانی «قدّه» بر منظومه منطق چاپ طهران ۱۳۷۱ هـ صفحه ۶۳، ۶۴

ماه و الواقع محتاج الى نصر من الله وفتح قريب والفتح القريب هو ما انفتح على العبد من مقام القلب و ظهور صفاته و کمالاته عند قطع منازل النفس و هو ما قاله المصنف (۱) والفتح المبين هو ما انفتح على العبد من مقام الولاية و تجلیات الانوار الاسماء الالهية المفنية لصفات القلب و کمالاته .

* کمالات سراسر یعنی سالك بعد از سیر از مرتبه ی طبع و نفس و روح بمقام سر که مرتبه ی بعد از این مقامات است میرسد چون مقام سر کاملتر است قهراً آثار مقامات قبلی فانی در این مرتبه اند «انطواء کثرت در وحدت» فتح مطلق عبارت از تجلی ذات احدیت و استغراق سالك در عین جمع و فناء و اضمحلال جمیع رسوم خلقی و امکانیست «اذاجاء نصر الله و الفتح» ما بطور تفصیل این معنی را در بیان ولایت کلیه ی حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله ذکر خواهیم کرد .

۱- توحید وجودی اقتضاء مینماید که اصل حقیقت وجود و موجود واحد باشد این وحدت با اصطلاح اهل الله وحدت اطلاقیست نه وحدت عددی که با وجود مراتب و درجات و تحقق شعب و شئون سازش نداشته باشد توحید بنا بر این مسلک توحید خاص الخاصی یا أخص الخواصیست و جمیع مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی در سلك وجود واحدند از برای حقیقت وجود مقام غیب و بطون و اجمال و ظهور و شهادت و تفصیل و تنزیه و تشبیه است روی این میزان آنچه که در دار وجود تحقق دارد اصل حقیقت وجود و شئون ذاتی آنست ماهیات و اعیان ثابتة که ناشی از تنزل وجود از اسماء اطلاقیست بارض تقیید امور و وهمی و باعتباری وجودات خاصه اند اصل وجود «بالذات» از شئون ذاتی و صفاتی و افعالی و اسمائی تمیز دارد بلکه اصل «مرتبه ی» صرافت وجود و مقام ذات حکمی ندارد اعتبار صفت و اسم و رسم و معانی که موجب تعیین میشود در اصل وجود معنا ندارد مقام احدیت که مقام تعیین اول با اصطلاح عرفا و تمام هویت حق با اصطلاح حکماست مقام بعد از ذات است این مرتبه است که صدر المتالهین فرموده است : «تخصص کل وجود اما بنفس حقیقه الخ» چون این مشعر «سادس» مشتمل بر توحید وجودی و وحدت اصل وجود است مصنف علامه گفته است : «وهذا سر غریب فتح الله علی قلبك باب فهمه» چون ماهیات که موجب سوائت بین حق و خلقت منبث از اصل وجودند «در مقام تعقل و علم» و بحسب خارج آنچه که واقعیت دارد حق و شئون ذاتی حق میباشد. نگارنده در حواشی بر المظاهر الالهیه چاپ مشهد ۱۳۸۰ هـ ق ص ۱۳ نوشته است : «اعلم ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضى ان يكون اول الصوادر عن الحق الاول موجودا تاماً أبدياً و عقلاً مجرداً غیر معروض للتجدد و الزوال و يجب ان يكون بين العقول المجردة و الواجب و كذا بين كل عقل و تاليه اتصالاً معنوياً و اتحاداً وجودياً» اتحاد الحقیقة و الرقیقة» *

قال الشيخ الرئيس في المباحثات: ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان له اختلاف فبالتأكد والتضعف وانما تختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود فغير مختلف بالنوع (۱) فان الانسان

* وان كانت للعقول جهات متكثرة عقلية غير متناهية ولولم يكن بين المراتب اتحاداً معنوياً يلزم (بناءً على قاعدة امكان الاشرف) وجود أنوار غير متناهية بين كل مرتبة وتاليها ، ولا يمكن التخلص عن الاشكال الا بأن يقال : جميع سلسلة العقول موجودة بوجود واحد وحية بحیوة واحدة؛ بل ان سئلت الحق ان العقول طراً من مراتب وجوده تعالى لانه رفیع الدرجات وله شؤون وسرادقات نورية وحجب الهية وعذه الحجب النورية أضواء لوجوده ورقائق لحقيقته الحقيقية كشف سبحات الجلال من غير اشارة، و كثرة العقول لا تندح في وحدتها واتحادها مع الحق القيوم لها لان كثرة الجهات والاعتبارات وتعدد الحيثيات غير قاذحة في وحدة اصل حقيقة الوجود ، وجميع العقول داخله في سلك وجود واحد بل ان نظرت بعين الجمع بين الوحدة والكثرة تجد ان التجسم والتقدروالظهور بصورة الاكوان بل الكل والشارب لا تنافي وحدة اصل الحقيقة الموجودة بالوحدة الاطلاقية. وللموجود ظهور و خفاء وغيب وشهادة وسر وعلن. ظهوره يرجع الى بطونه وشهوده الى غيبه وعلنه الى سره و انظر الى نفسك مع وحدة ذاتها واحدية وجودها لها درجات من الوجود والفعلية . لوجودك مقام تنزيه وتشبيه تجرده لا ينافي تجسمه وتعقله غير قاذح في تخيله وهكذا فعل ساير القوي. والسرفيه ان الوجود الجمعي الكامل جامع بين التجرد والتجسم فطالع نفسك ثم ارجع الى ربك واجمع بين التنزيه والتشبيه. ونعم ما قيل:

و ان قلت بالتشبيه كنت مجدداً	و ان قلت بالتنزيه كنت مقيداً
و كنت اماماً في المعارف سيداً	و ان قلت بالامرین كنت مسدداً
و اياك والتنزيه ان كنت مفرداً	و اياك والتشبيه ان كنت ثانياً

۱- در اسفار اربعه (الف) نیز گوید : « قال الشيخ في المباحثات : ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع ، بل ان كان اختلاف فبالتأكد والتضعف ؛ وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع ، وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لالوجوده. فالتخصص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته و على الوجه الثاني فباعتماد مامعه في كل مرتبة من النعوت الكلية ، وجود بحسب اصل ذات وصرافت حقيقت تكثر وتكرر وتثنى در آن راه ندارد جميع حقایق در *

یخالف الفرس بالنوع لاجل ماهیته «الماهیة-خل، لالاجل-وجوده انتهی کلامه فالتخصیص فی الوجود علی الوجه الاول بحسب ذاته وهویته واما علی الوجه

*مقام ذات وجود مستهلکند (الف). وجود باعتبار تنزل از مقام صرافت دارای دو کثرت میگردد کثرتی که از ناحیهی اصل حقیقت وجود است و باصل وحدت رجوع مینماید چنین کثرتی قادح در وحدت اصل وجود نمی باشد کثرتی دیگر از ناحیهی اعیان ثابت و ماهیات امکانیه عارض بر وجود میشود که از آن تعبیر بکثرت سرابی مینمایند تعدد و تکثر و امتیاز از این ناحیه نیز عارض بر وجود میشود ولی تمیز و تعدد و تعین عارض بر وجود از این جهت تمیز اعتباریست اگر چنانچه نحوهی وجود انسان با وجود فرس مختلف نباشد یعنی وجود در انسان اثری و در فرس اثر دیگر نداشته باشد بلکه اختلاف آثار صرفاً از ناحیهی ماهیت باشد نمیشود گفت ماهیت امری اعتباریست و مبدء اثر وجود است تمیز بمعنای موجب تعدد و تعین از ناحیهی ماهیت متصور است .

حاشیه ای بنام محقق سبزواری در تخصص وجود باعتبار موضوعات درشواهد موجود است که بعینه در حاشیهی مشاعر بنام مرحوم فاضل محقق آقامیرزا احمد شیرازی اردکانی ثبت شده است (ب) «لا یشرط فی کون الامتیاز بالماهیات سبق الماهیات ولا أصالتها بل کفی حصول الماهیات المتکثرة مقارناً لحصول الوجود ، وهذا متحقق لکون الماهیة متحققة بالعرض بتحقق الوجود ومجعلوه بالعرض بجعل الوجود کما هو مذهبنا و أيضاً للماهیات سبق بالتجوهر بل للماهیات أکوان سابقه ، فیجوز أن یکون امتیازها فی نشأة سابقه منشاءاً لامتیاز الوجودات فی نشأة لاحقة و بالآخرة ینتهی الی الاعیان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات فی المرتبة الواحده ، اللامجمولة تلك الماهیات و امتیازها بلامجمولية الملزوم فینقطع السؤال عن سبب الامتیاز ، این بیانات خالی از مناقشات نمی باشد در هیچ مرتبه ای از مراتب ماهیت امتیازی مستقل بدون انکاء بوجود ندارد ماهیت در تعدد و تکثر و امتیاز تابع وجود است بلکه میتوان گفت باقطع نظر از تجلی وجود و تلون بنور وجود *

الف - چون اصل مقام ذات حکمی ندارد « ان الحق من حیث اطلاقه الذاتی لا یصح أن یحکم علیه بحکم أو یعرف بوصف ، أو یضاف الیه نسبة «ما» ، من وحدة ، أو وجوب ، أو وجود ، أو مبدئية «ما» أو اقتضاء ایجاد ، أو صدور أثر ، أو تعلق علم منه بنفسه أو بغيره لان کل ذلك یقتضی بالتعین و التقید »

نه کسی زو نام دارد نه نشان

نه اشارت می پذیرد نه عیان

=

در کمال عز خود مستغرق است

دائماً او پادشاه مطلق است

کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

او بخود ناید ز خود آنجا که اوست

ب- رجوع شود بر ساله ی مشاعر چاپ سنگی طهران تعلیقی ص ۴۶

الثانی فی اعتبار مامعه فی کل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية؛ ولا یبعد ان یکون المراد بتخالف الوجودات نوعاً كما اشتهر من المشائین هذا المعنى وهو بعینه کتخالف مراتب الاعداد أنوعاً د نوعاً - خ، بوجه وتوافقهما نوعاً بوجه «ما» فانها یصح القول بكونها متحدة الحقيقة اذلیس فی کل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هی امور متشابهة .

أما قول الشيخ تخصیص الوجود بذوات الماهیات ونفی الاختلاف بالنوع فیه لان محلّ الاشتباه كما هو ظاهر القول الصادر من المشائین هنا، إذ لا یجوز وقع الاشتباه ولا یجوز فی غیرها ، لان النوعية صفة الماهية بالذات ولغيرها بالعرض وما لم یکن بالذات کیف یکون بالعرض و إذا لم یکن الاختلاف النوعی لا بالذات ولا بالعرض فبما یقع الاشتباه قال : بل إذا کان له لانه لا یلزم إختلاف بین وجود و وجود بالتأکد والتضعف البتة بنفسه ، و اما إذا تحقق الاختلاف فهو بالذات منحصر فیهما والاختلاف النوعی حال وحکم لما معه وحکم أحد المتحدین ثابت للمآخر بالحقیقة

* ماهیات أعدام وأباطیلند و با لحاظ وجود اگرچه تعدد و تکثر و امتیاز در ماهیات متصور است ولی برگشتش بقعدد و تمیز وجود است .

خلاصه ی کلام آنکه چون حقیقت وجود واحد بوحدة اطلاقیست و تشخص ذاتی آن میباشد و دارای تجلیات متعدد است که از تعدد تجلیات مراتب طولی و عرضی وجود ظاهر شده است اصل حقیقت وجود متشخص و متمیز بالذاتست باعتبار تعین أول . مراتب طولیه ی وجود غیر از مادیات یعنی وجودات فوق اکوان « عقول طولیه و عرضیه » تخص و تمیزشان بشدت و ضعف و تقدم و تأخر و غنی و فقر است مطلق وجود غیر مادی « اعم از عقول طولی و عرضی و موجودات برزخی ، مرتبه ای که در آن واقع شده است مقوم ذات آنست و از آن مرتبه تجزافی نمی نماید و آن مرتبه از وجود زائل نمیگردد ، تمیز در موجودات مادی بلوازم مشخصه از قبیل زمان و مکان و وضع و ماده و غیر اینها از عوارض میباشد ، هر موجودی که در هر مرتبه ای از وجود واقع شده است آن مرتبه مقوم و منشأ تمیز و تخص آن وجود است زوال آن مرتبه ملازم با عدم چنین وجودی است . وجود مادی ممکن نیست خصوصیات ناشی از ماده از آن زائل شود و اصل وجود باقی بماند أما ممکن است اصل وجود مادی بواسطه ی تحول و حرکت جوهری مبدل بوجود مجرد شود نظیر عقول لاحقه و موجودات برزخیه ی در قوس صعود

كما علمت لا بالذات بل بالعرض فيجوز أن يسند إليه وقال المصنف : فال تخصيص في الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته لانه ليس التأثير والتأثر بين الماهيات على مذهبه حتى يتحقق التأكد والتضعف الحقيقي الاشراقى كما هو المراد بينهما بالذات وبين الوجود بالعرض واما على الوجه الثانى أى الاختلاف بالنوع فللماهية بالذات لان النوعية حالها و للوجود بالعرض وبالحقيقة، لعلاقة الاتحاد قال : ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الموجودات هو هذا المعنى ولم يجزم لمكان الاشتباه كما أشرنا و قال تخالف الموجودات أى فى ذاتها كتخالف مراتب الاعداد لان تخالفها بالآثار كتخالف الوجودات مع أن التفتيش يؤدى إلى التوافق كما قال : ليس فيه سوى الوحدات التى هى متشابهة .

ويصح القول بكونها متخالفة المعانى الذاتية اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها، ولها آثار وخواص متخالفة يترتب عليها بحسب احكام نفسية ينتزع العقل من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها فهى بعينها كالوجودات الخاصة فى أن مصداق تلك الاحكام والنعوت الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة .

لانه لكل مرتبة من العدد أثر خاص وله عنوان يصدق عليه و هذا العنوان مفهوم كلى ثابت له لا لغيره و لهذا قيل : مراتب الشدید والضعيف أنواع متخالفة ؛ وحكم الوجود حكم العدد فى أنه نفس التحقق لاما به التحقق والتحقق معنى واحد والوجودات بنفس الذات متكثر كمراتب الاعداد فانها متكثرة مع أن فيها ليس سوى الواحد فهذا مقام التحير وفهمه و دريه كما ينبغى وعلى الوجه التام لا يخلو عن التعسر فاتقنه موقوف على التجريد التام وترك المقصود عن غير حق معبود والتجافى عن دار الغرور والتوجه بشرائره بعالم النور والالتجاء إلى مظهر الاشياء كماهى و إذا حصل الاتقان بلطف الله الخفى لمن خلق له فقد اعطى خيراً كثيراً فعليه الشكر لهذه النعمة مع أنه ليس فى وسع الامة كما قال نبينا «ص» .

المشعر السابع

فی أن الامر المجعول بالذات من الجاعل والفایض من العلة هو الوجود
دون الماهية وعليه شواهد

الاول - انا نقول ليس المجعول بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب اليه
أتباع الرواقين كالشيخ المقتول السهروردي و من تبعه و منهم العلامة
الدواني و من يحذو حذوه ، و لا صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من
المشائين، و لا مفهوم الموجد بما هو موجود كما يراه السيد المدقق بل
الصادر بالذات و المجعول بنفسه في كل ماله جاعل هو نحوه وجوده العيني
جعلاً بسيطاً (۱) مقدساً عن كثرة تستدعي مجعولاً و مجعولاً اليه

۱ - جعل برد و قسم است جعل بسيط و جعل مرکب . جعل بسيط همانا ایجاد نفس
و ذات شیء است . مثل جعل انسان و جعل زید و عمرو که مفاد جعل نفس وجود زید
است نه اثبات چیزی از برای زید . (الف)

جعل مرکب عبارت از گردانیدن چیزی راست چیز دیگر مثل قرار دادن زید را
کاتب که ثبوت کتابت فرع بر ثبوت زید و کتابت از اعراض است که قائم بزید است اول
را مفاده لیت بسیطه و ثانی را مفاده لیت مرکبه دانسته اند . قبلاً گفتیم که دره لیت مرکبه
قاعدۀ فرعیه جاری و در بسیطه جاری نمیباشد ، دره لیت مرکبه ثبوت نفس موضوع که
زید باشد کافی از برای محمول نمیباشد ، لذا محمول که وجود را بطی باشد احتیاج بجعل
دیگری دارد . ملاک جعل چه در جعل بسیط و چه در جعل مرکب امکان است . بنا بر این
جعل تألیفی بین شیء و نفس شیء محالست ؛ چون ثبوت شیء از برای نفس ذات شیء
ضرورست ، و ضرورت مناط استغناء از جعلست ، روی این میزان جعل تألیفی بین شیء
و لوازم ذات آن شیء نیز محالست . اگر وجودی لازمی داشته باشد که آن لازم بمجرد وجود
ملزوم تحقق پیدا نماید جعل لازم از برای ملزوم بالذات محالست . چون ملاک جعل که
امکان و افتقار باشد در بین نیست . و اینکه بعضی گفته اند : وحدت و کثرت جعل تابع
وحدت و کثرت معمولست اگر معمول متعدد شد جعل متعدد است - و این را دلیل گرفته اند
براینکه جعل تألیفی بین شیء و لوازم ذات شیء ممکن بلکه لازم است و نفس امکان وجود*

والاقوال فی المجمعول بالذات مبنی علی أن اثر الجاعل الواجب الوجود أمر عینی متحقق فی الخارج بلا شك وریب ومن قال غیره وزعم أن لشیء فی الخارج وکلّ ما یتراى وهم قوله قول لا یلتنف علی هذا من قال باعتباریة الوجود لا یقول إنه أثر الجاعل والمجمعول بالذات هو المسمی بالماهية كالشیخ المقتول والعلامة الدوانی و غیرهما وإما ان یقول هو صیرورة الماهية موجودة كما اشتهر من المشائین واما ان یقول ما قال السید المدقق. وهذه الاقوال مبنية علی إعتباریة الوجود فهی كالمبنى فاسدة محتاجة إلى البیان فقال: بل الصادر بالذات والمجمعول بنفسه هو نحو وجوده العینی فی کلّ ماله جاعل جعلاً بسیطاً وهو نفس حصول الشیء ومفاد كان النامة لاصیرورة الشیء شیئاً آخر وهو الجعل المركب لان الجعل الترکیبی بین الشیء و نفسه سواء كان وجوداً أو ماهية محال لانه مفاد كان الناقصة وهو رابطة والوجود الرابطی لا یتحقق إلا بین شیئین وهذا الجعل یتدعی مجعولا و مجعولا إلیه ولا یتیم

* معمول « ولو ، امکان ذاتی کافی از برای تعدد جعل است و اشکال بر صدر اعظم حکما نموده اند این کلام از من لایجازف بالقول صادر نگردیده است . و اینکه گفته است ملاک تعدد جعل تعدد معمولست مصادره بمطلوب می باشد ، اگر ثبوت لازمی از برای ملزوم خود طوری بود که بنفس ذات ملزوم لازم تحقق پیدا میکرد و متصور نبود که در وجود خارجی انفکاک بین لازم و ملزوم موجود باشد و وجود ملزوم مساوق بود با وجود لازم قهراً جعل ملزوم جعل لازمست و محتاج بجعل دیگر نیست بلکه جعل تألیفی بین شیء و لوازم شیء تحصیل حاصل و ایجاد موجود است ؛ ملزومی که وجودش منفک از لازم نباشد و لازم ذات باشد جعل چنین لازمی جعل تبعی است و جعل تألیفی نمی باشد. آیت الله العظمی مرحوم کمپانی در تحفة الحکیم گفته است :

و ليس جعل الذات ذاتاً يعقل اذ ليست الذات لها التخلل
كذلك لا يعقل جعل الذاتی أو عرضی لازم للذات

محل اختلافست بین اهل تحقیق که آیا معمول وجودات خاصه هستند و ماهیات بتبع وجودات معمولند یا آنکه معمول نفس ماهیاتست و وجود امر اعتباری و انتزاعی است یا آنکه اتصاف «صیرورة الماهية موجودة» معمولست که از آن تعبیر بجعل اتصاف یا جعل صیرورت نموده اند . جمهور مشاء قائل بمجموعیت وجودند شیخ الاشراق و تابعین او بمجموعیت ماهیات و بعضی از اتباع مشاء قائلند بجعل صیرورت و اتصاف .

بشیء واحد ولا يتحقق الناقص الابدع تحقق التام والکلام فى متعلقه و أنه ليس
الماهية كما قال :

اذلوكانت (۱) الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها

۱- نفس ذات ماهیت بماهی در مقام ذات وجوهر حقیقت جز ذاتیات واجزای
ذات خود را واجد نمی باشد و در مرتبه ذات معرا از جمیع خصوصیات مربوط بخارج
از ذات خود است . جمیع أنحاء تعین و تشخیص از قبیل جاعلیت، مجموعیت، علیت و معلولیت
و هکذا تقدم ، تاخر ، موجودیت ، وحدت و کثرت بسلب بسیط تحصیلی از ذات ماهیت مسلوب
است آنچه که مربوط بخارج است از جهات وجودیه با نقایض آن جهات از مرتبه
تقرر ماهوی و ثبوت مفهومی خارج است چنین حقیقتی در اتصاف بجهات مذکور احتیاج
بأمری وراء سنخ خود دارد امر غیر سنخ ماهیت وجود یا عدم است پس ماهیت در تحقق
احتیاج بحقیقت وجود دارد و حقیقت وجود متشخص بنفس ذات خود است .

بعبارت دیگر ماهیت بحسب نفس ذات مناقضت یا عدم نیستی ندارد و آنچه که باعتبار
ذات مناقضت بانیستی ندارد در طرد عدم و ظهور خارجی احتیاج بامری دارد که باعدم
و نیستی بالذات مناقض باشد مناقض بالذات عدم همان وجود است . باید علت وجود خاصی
را بماهیت افاضه نماید یعنی نفس وجود خاص از جاعل تام صادر شود قهرأ هر وجود محدودی
توأم باماهیت است .

ماهیتی که مجموعیت و عدم مجموعیت آن مورد نزاع است همان نفس طبیعت و مفهوم
است که از آن بکلی طبیعی تعبیر شده است این مفهوم معروف کلیت در ذهن و جزئیت در
خارجست و در صمیم ذات وجوهر حقیقت اشتراك و عدم اشتراك بین کثیرین را فاقد است
اگر بخواهد ماهیت بر متکثرات صدق نماید و بر متشخصات منطبق شود محتاج بحقیقتی
غیر ذات خود است چون ضم مفهوم کلی بر مفهوم کلی دیگر ملاك صدق بر خارج و موجب جزئیت
و علت تشخیص نمیشود و هیچ طبیعت کلیه ای بذاتها تشخیص ندارد .

ولقائل أن يقول : هما نظور یکة ماهیت ممکن نیست بالذات مصداق حمل وجود شود
مصداق حمل . ماهیت دیگر نیز نخواهد شد برای آنکه ماهیت جز ذات و ذاتیات خود
چیزی دیگر را واجد نیست لذا در مصداقیت از برای مفاهیم ثبوتیه احتیاج بامری خارج
از ذات خود دارد و چون مفاهیم ثبوتیه «بماهی ثبوتیه» از جهات عدمیه انتزاع نشوند و
جهات عدمیه از آن حیثیتی که جهات عدمیه اند از جهات ثبوتیه منتزع نگردند باید
ماهیت در مصداق واقع شدن از برای جهات ثبوتیه بامری خارج از ذات و سنخ خود توأم*

متقومة به فی حد نفسها و معناها بأن يكون الجاعل معتبراً فی قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونها .

*شود بلکه لوازم ماهیات مثل امکان برای نفس طبیعت وزوجیت جهت أربعة بدون اعتبار وجود از برای ماهیت ثابت نمیشود .

بنظر تحقیق میتوان گفت هر ماهیتی در وجدان ذاتیات خود (اجزاء ذات) محتاج به وجود است و مادامی که وجود تحقق پیدا ننماید ثبوت و تقرر ماهوی که در قبال یکنحو از وجود لحاظ میشود محقق نخواهد شد .

حمل حد بر محدود مثل حمل حیوان و ناطق بر انسان باید برگشتش بأمری غیر ذات ماهیت باشد ظهور نور وجود و سریان هستی جامع اجزای ذهنیه ماهیت در ذهن و حاوی اجزای خارجی در وجود خارجیست ؛ «فصدق الحد على المحدود في الذاتيات وصدق مفاهيم العرضية في العرضيات وصدق الانتزاعات على الماهيات دليل تام على اصالة الوجود واعتبارية الماهية» این قبیل از تحقیقات است که صدر المتألهین را قائل باصالت وجود نموده است این قبیل از تحقیقات در کتب محققان اهل فن قبل از او دیده نمیشود و از اختصاصات صدر المحققین است .

ماهیت بنا بر مذهب تحقیق عبارت از مفهوم کلی حاکی از وجود محدود خارجیست که در مقام ذات عاری از جمیع تعینات و تشخصات می باشد ؛ از فرط ابهام و عدم تحصیل بدون نور وجود و اشراق هستی ظهور مفهومی هم ندارد بلکه بنظر تحقیق ماهیات و اعیان ثابته وجودات خاصه علمیه اند که از تجلی و ظهور حق پدید آمده اند، وجود در هر موطنی بظهوری خاص محقق میشود لذا اهل توحید گفته اند (الف) : «الماهيات كلها وجودات خاصة علمية»

صدر الحکما در مباحث امور عامه اسفار طبع جدید ص ۲۴۷ طبع حجری ص ۶۱ در بیان مطلب مذکور فرموده است (ب) : «وما يقال : انا نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها . انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجی از لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلاً ، ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول لا يلزم أيضاً انها تكون غير الوجود مطلقاً لجواز أن يكون الماهية وجوداً خاصاً يعرض لها الوجود في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج»

بنابر این بیان از برای ماهیت هیچ واقعیتی باقی نمیماند و آنچه را که ماهیت متصور میشود نحوی از وجود خاص است . *

الف - محقق قیصری شارح فصوص (۷۰۰م) در مقدمه فصوص چاپ سنگی طهران صفحه (۲۰)

ب - همه مطلب اسفار در این فصل مأخوذ از قیصری است و قیصری این بحث را بطور کامل

در مقدمات فصوص تقریر کرده است .

لان ماهو بحسب نفس ذاته مفتقرة الى الجاعل صارت حيثية ذاته حيثية الافتقار الى الجاعل فكما لا يقبل الافتقار الى الجاعل بدون الجاعل كابتداء البصرة فلا يتصور المجعول بالذات بدون الجاعل لان نفسه عين الاضافة ولا قوام للاضافة أصلاً مع عدم المضاف اليه فوجب ان لا يمكن تصور الماهية بدون الجاعل اذا كانت مجعولة منها .
وليس كذلك فاننا قد نتصور كثيراً من الماهيات بحدودها ولم نعلم أنها هل هي حاصلة بعداً لافضلان حصول فاعليها اذ دلالة لها على غيرها .
فهذا الكلام يدل على أن وجود الماهية و كذا إضافتها إلى شيء خارج عن معناها وإلا قوله: اذ دلالة لها على غيرها . لا يفيد المدعى «فتأمل»

ومن الماهيات الموجودة ما نتصورها و نأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عما سواها اذ هي بهذا الاعتبار ليست الانفسها، فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلّة مفتقرة اليها افتقاراً قوامياً، لم تكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواها و لا كونها مأخوذة من حيث هي هي كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الامع اجزائه ومقوماته، فاذا اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس هو هو بل غيرها .

وقول المصنف اذ هي بهذا الاعتبار، تعليلة كتعليل قوله: اذ دلالة، لان التعليلين

*در ذیل عبارت مذکور فرموده است : «فالحق كما ذهبنا اليه وفاقاً للمحققين من أهل الله، ان الماهيات وجودات خاصة علمية وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك الماهيات ولوازمها ، تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق والبعد عنه ، وقلة الوسائط وكثرتها ، وصفاء الاستعداد وكدره ؛ فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود ، وللبعض دون ذلك وصور تلك الماهيات في اذهاننا هي ظلال تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع الاولى الحاصلة فينا بطريق الانعكاس »

بنا بمشرب تحقیق ماهیت در جمیع مراحل وجودیه فانی در وجود و لحاظ تحقق در آن نمیشود ؛ صرف وهم ومحض تخیل است و آنچه که از خارجیت و واقعیت تصور شود نصیب اصل حقیقت وجود و شئون ذاتیه آن است .

أعنى خروج حصول فاعلها علّة لجواز التصور وجوازا لتصور أيضاً علّة لخروج حصول فاعلها منها فمناط الصحة ان أحدهما علّة للاثبات والثاني للشبوت «فتذكر»
فاذن المجموعول ليس الا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون الماهية الا بالعرض (۱)

۱- اگر نفس ذات ماهیت بدون حیثیتی از حیثیات معمول باشد بنحویکه جوهر ذات ماهیت مفتقر و محتاج بجاعل باشد لازم میآید که ماهیت در حد نفس و معنی متقوم بجاعل و جاعل در قوام ذات ماهیت اعتبار شود بطوریکه تصور ماهیت بدون جاعل ممکن نباشد در حالتیکه ماتصور میکنیم کثیری از ماهیات را بتمام حدود و نمیدانیم آیا وجود خارجی دارند یا ندارند چون ذات ماهیت برامری غیر از خودش دلالت ندارد (الماعیه بماهیه هی لیستالاهی) اگر ماهیت بحسب نفس ذات معمول و متقوم بعلت باشد وافتقارش بعلت افتقار قوامی باشد ممکن نیست اخذ شود ماهیت در مقام تعقل بدون تعقل و لحاظ علت و مقوم کما اینکه تعقل و ملاحظه ماهیت شیئی بدون لحاظ اجزاء آن شیء امکان ندارد پس اثر جاعل و آن چیزیکه منشاء اثر است از سنخ ماهیات نمیباشد معمول حقیقتاً وجود است (بجعل بسیط) نه ماهیت (مگر بتبع وجود)

از برای زیادت توضیح گفته میشود : مقوم بر دو قسم است اول مقومی که ترکیب اجزاء ذات از آن مقوم است که جزء ذات هم بآن اطلاق کرده اند مثل اجزاء حدیه که مقوم نوعی از انواع میباشد نظیر تقوم انسان بحیوان و ناطق و اوضحست که تصور انسان بدون این دو جزء محالست

قسم ثانی قسمی است که خارج از مقوم است ولیکن ممکن نیست تعقل متقوم بدون آن مقوم ، مثل مقومات خارجی ماهیت که ماهیت بحسب وجود خارجی بدون آنها تحقق پیدا نمینماید مقومات خارجی ماهیت که در نحوه ی تحقق خارجی احتیاج بآن مقوم دارد از همین قسم است ، چون قائل باصالت ماهیت در جعل باید ملتزم شود که ماهیت بحسب نفس ذات و جوهر حقیقت متفق و محتاج بجاعل و بنفس ذات ماهیت احتیاج بجاعل صادقست و منشاء انتزاع معمولیت نفس ذات ماهیت است باید از تصور ماهیت تصور معمولیت و اضافه بجاعل لازم آید در حالتیکه ما کثیری از ماهیات را تعقل میکنیم و از وجود خارجی آنها غفلت داریم فضلا از وجود جاعل معلوم میشود که مالک معمولیت باید در امری باشد که تقوم بجاعل در تخوم ذات و حقیقت آن ملحوظ شود ، این حرف در باب وجودات تمام و در ماهیات تمام نیست بلکه میتوان گفت بنابر معمولیت ماهیات باید وجود جاعل باعتبار آنکه مقوم معمولست در مرتبه معمول موجود و مقوم باشد تقویمی*

لان ما ذكره المصنف يجرى فيما بالذات لا بالعرض وعند المصنف الوجود
مجموع بالذات والماهية بالعرض ومراده من قوله : بالذات، أى بالحقيقة وبالاصالة
ومن قوله : بالعرض مراده ان الماهية متحدة بالوجود والمجموعية صفته وحكمه
ثابت لمأمومه لعلاقة الاتحاد وإسناد صفة الشىء إلى شىء «لشىء آخر - خ» ، بالاعلاقة أصلاً
ليس بجائز وإذا وجد بينهما العلاقة وكانت العلاقة هى الاتحاد فكلاً واحد يتصف بصفة
الآخر بالحقيقة لا بالذات بل بالعرض وإذا كانت العلاقة بينهما غير الاتحاد فكان الاسناد
بالمجاز قل الشيخ : ان لمصنف قرع على عدم العلم بجاعلها حال العلم بها أنها ليست

*تمامتر از تقویم اجزاء ماهیت ماهیت را، و حیثیت فاعلیت امری داخل در حقیقت معلول
باشد، مقام و مرتبه جاعل قبل از لحاظ معمول ماحوظ شود. چون جاعل بمجموع از
مجموع بنفس خودش نزدیکتر است.

اگر کسی بگوید: ما کثیری از وجودات را تصور میکنیم و غفلت داریم از اینکه
مجموعند یا معمول نیستند و اگر معمولیت در باب وجودات هم باشد هم-ین اشکال لازم
میآید. جواب میدهم که تصور فردی از افراد خارجی وجود بعلم حصولی محالست
و اگر کسی بتواند علم بمرتبه‌ای از مراتب وجودات پیدا کند البته جمیع مقومات و
شرایط و علل وجودی آن را هم مشاهده خواهد نمود. لذا گفته‌اند: علم تام بمعلول از
ناحیه علت آن معلول حاصل آید و «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها». چون علت حد
تام از برای وجود معلول است ملاحظه علت ملاحظه معلولست (علی نحو التمام) لذا قیل
«ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله و بعده و روی معه و فیه.»

پس فرض بودن ماهیت مصداق حمل موجود بدون حیثیت تقییدیه ملازم با بودن وجود
ذاتی از برای همه ماهیات است، چون ملاک ذاتیت هر مفهوم و حقیقت آن مفهوم انتزاع
از مقام ذات آن حقیقت است بنا براین فرض، وجود و ماهیت بحسب سنخ ذات متحدند و
فرض معمولیت ماهیت بحسب نفس ذات ملازم با بودن مفهوم معمول ذاتی از برای هر
ماهیتی است و صدور ماهیت از جاعل حیثیت تقییدیه از برای موجودیت ماهیت نمیباشد،
چون موجودیت بنا بر این قول از محکوم علیه خارجست، و اگر داخل در حکم باشد یعنی
داخل در محکوم علیه باشد ماهیت بتنهائی مصداق حمل موجود نیست، این حیثیت خارجی
که از ناحیه جاعل میآید اگر از سنخ ماهیات باشد همان اشکال وارد است، اگر سنخ
عدم باشد ملاک موجودیت نمیباشد، پس باید امری باشد غیر این دو «فهو الوجود»

متقومة فى حد نفسها بجاعلها وهذا صحيح؛ وهذا عند، دليل على أنها ليست مجعولة وهذا باطل فما المناسبة بينهما فان الاثر لا يكون متقوماً فى حد ذاته - خل «نفسه بمؤثره وأنه حصر الاثر فيما إذا تقوم فى حد نفسه بالمؤثر وهذا عجب قال : وجود زيد فى حد نفسه متقوم بوجود الحق لأنه أثره وفايض منه دون الماهية وعلى هذا فمن زيد إذا كان وجوده متقوماً بوجود الله تعالى وماهيته ليست وماشئت فمن هذا الذى يأكل ويشرب. وقوله : إلا بالعرض. يريد أنه لاحظ لها فى الوجود ولم يشتم رأيته فهى عدم وإلا فانها قد شئت رايحة الوجود لان المعروف عند القوم إذ قيل أنها وجدت بالعرض ان المراد به ان المقصود بالايجاد هو الوجود وان الماهية وجدت للوجود لانفسها فان اراد هذا المعنى فقد شئت رايحة الوجود وإن اراد أنها معدومة فلم قال باتحاد الوجود بها فان الوجود لا يتحد بالعدم فما أدري مايقول وان اراد به أنها موجودة بالعرض يعنى بواسطة الوجود فكثير من الوجودات وجدت بتوسط بعضها وإن اراد أنها موجودة بالعرض أى بوجود ضعيف بالنسبة إلى الوجود، كوجود العرض بالنسبة إلى وجود معروضه فأى مانع لها بهذا الاعتبار من الوجود حتى كانت ماشئت «رايحة الوجود» مع أنه فيما تقدم ذكر بأن الوجود هو وجودها فى قوله : بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهية فيما له ماهية. اقول قول المصنف بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهية صريح فى ان الماهية موجودة بالوجود والوجود موجود بنفسه والموجود بمعنى ذى الوجود هو الماهية والخارج ظرف وجودها والوجود موجود بمعنى هو نفس الوجود والخارج ظرف نفسه والماهية ليست مجعولة بغير جعل الوجود بل بجعله ومعنى ماشئت هو ما قاله: ان اشخاص الموجودات بالنظر الاجمالى محكوم بالوجود موجود وبالنظر التفصيلى موجود بوجه وباعتبار ان كل ممكن زوج تركيبي وان كل شخص له وجهين وجه الى الرب وهو الوجود وبالنظر الى هذا الوجه ايضاً موجود ووجه إلى نفسه وهو الماهية وبالنظر الى هذا الوجه مع قطع النظر الى جهة ربه ماشئت و ليست متعلقة بالجعل منفرداً و ليس لها بعد الوجود وجود اى ليس من حيث الوجود تابعاً للوجود وليست تابعيتها للوجود بالحقيقة

لان معنى التابعية أن يكون للمتابع وجود آخر وليس لها فى ذاتها وجود بل هى فى الممكن ثابتة بالجعل المتعلق بوجوده ومعنى «ماشئت» انها ليست بوجوده من حيث نفسها لأنها عدم و معدومة حتى ينافى اتحاد الوجود بها بل الاتحاد بينهما فى التحقق بنحو من الاتحاد فالوجود فى الممكن موجود بنفسه ومجعول بالحقيقة وبالذات والماهية موجودة بالوجود ومجمولة بجعله لا بجعل آخر والمجعول بالذات والاثار الفايض بالاصالة مرتبط بجاعله كارتباط الاضافة بالمضاف اليه ومتقوم به كقيام الفعل بفاعله بحيث لا يكون بينهما البينونة العزلى بل البينونة بينهما كانت بحسب الصفة وبهذه البينونة صفات الممكن يصدق عليه ويسلب عن الواجب ولا يشكل على الطالب تشخيص الآكل والشارب فهذا ظهران عدم الارتباط والبينونة العزلى دليل على عدم كونه أثراً وفيضاً بالاصالة وبالذات كما قال :

فان قلت: فعلى هذا يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوماً لوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية و مجعوليتها. قلت: نعم لا محذور فيه فان وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوماً به لاننا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود (١) الا بمشاهدة عينية وهى لا تتحصل «لا يتحقق خل، الا بمشاهدة علته الفياضة، ولهذا قالوا العلم بذى السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه» تأمل فيه»

١- در اسفار «چاپ سنگى طهران صفحه ١٠١» اين برهان را باين عبارت ذكر کرده است: «لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوماً لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى اى التقدم بالماهية كما هم معترفون به فيلزم ان لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض الماهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلاً عن الفاعل ونحكم على الماهية المأخوذة «من حيث هى هى» بانها ليست الاهى فعلم من ذلك ان نفس الماهيات والطبايع الكلية فى ذاتها غير متعلقة بغيرها بل تتعلق مما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية فى الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد اصلاً لم يكن شيئاً*»

وجه التأمل أنه أمر بالتأمل لثلايتوهم ان المراد من العلم بسببه كنه السبب حتى يصير هذا الكلام دليلا على عدم جواز العلم بذى السبب إذا كان السبب ذات الحق بل المراد من العلم به علمه على قدر الافاضة في المستفيض كما قلنا لكل شخص من الممكنات وجهين إلى الرب وإلى النفس ، فإذا نظر إلى وجه الرب الفايض عليه بما هو وجه الرب علم الرب بوجهه ، فبهذا القدر من الكلام يدفع بعض إعتراضات الشيخ القم مقام وقول الانام ان ما قالوا تمام إلا في المحسوسات .

و ثانیہا ان = الماہیة لو كانت فی حد نفسہا (۱) مجموعیة لكان مفهوم

* من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كما ان في طريقة هؤلاء القوم الماهية مفتقرة الى الجاعل في نفس ذاتها لافي وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهية كذلك نقول في هذه الطريقة المحجوج الى السبب - وجودية الماهية اي صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لانفس ذاتها «من حيث هي» ولا يلزم الانفكاك المذكور ، ممكن است باين برها اشكال كرد كه ماهيت دولحاظ دارد يكي لحاظ ماهيت من حيث هي يعنى نفس ذات ماهيت بدون لحاظ امرى خارج از ذات ماهيت باين اعتبار مفهوم اعتباريست نه مجموع است و نه لامجموع - لحاظ ديگر عبارتست از نفس تحقق خارجى ماهيت باعتبار صدور از جاعل يعنى حيثيت مكاسبه من از جاعل كه ملاك مبدء آثار واحكام است آنچه كه مرتبط بجاعل تام است ماهيت خارجيست چنين حقيقتى مثل حقيقت وجود «بنابر اصالت وجود» بعلم حصولى قابل ادراك نمى باشد مگر آنكه گفته شود نفس ذات ماهيت «بماهى هي» بدون اضافت بجاعل اعتباريست در صورت اضافه اگر جاعل بآن افاضه نمايد امرى غير سنخ ماهيت را كه بالذات نقيض عدم باشد نقيض عدم وجود است ومفاض نشايد از سنخ ماهيت باشد چون ماهيت بالذات مناقض عدم نيست - اكثر ادلة اصالت وجود «جعلاً وتحققاً» توقف دارد بر ذكر اين مقدمه در طى اين مباحث باين طلب اشاره خواهيم نمود و در مباحث قبلى نيز در مواردى ذكر كرديم .

۱- اگر ماهيت در حد نفس خود مجموع باشد بايد مفهوم مجموع بحمل اولى ذاتى بر ماهيت حمل شود نه بحمل شايع صناعى ، لازمه اين قول آنست كه اثر جاعل مفهوم مجموع باشد (دون غيره من المفاهيم) بجهت آنكه هر مفهومی مغاير با مفهوم ديگر و اتحاد بين مفاهيم از حيث معنى و ماهيت نمى باشد و حمل اولى ذاتى بين دو مفهومی است كه بحسب معنى واحد و تفاير بين آنها اعتبارى باشد ، (مثل الانسان انسان ، يا الانسان *

المجموعول محمولاً علیها بالحمل الاولی الذاتی لا بالحمل الشایع الصناعی فقط
 فیلزم أن یکون اثر الجاعل مفهوم المجموعول دون غیره من المفهومات اذ کل مفهوم
 مغایر لمفهوم آخر اذ لا اتحاد بین المفهومات من حیث المعنی والماهیه ولا
 یتصور الحمل الذاتی الابین- مفهوم ونفسه- او بینہ و بین حده کقولنا الانسان انسان
 او حیوان ناطق ، واما قولنا «الناطق ضاحک» فغیر جایز بالحمل الذاتی بل
 بالحمل الصناعی الذی مناطه الاتحاد فی الوجود لا الاتحاد فی المفهوم

* حیوان ناطق) واما حمل ضاحک بر انسان مثل الانسان ضاحک حمل عرضی وشایع صناعی
 ومتعارف است ومناطق این حمل اتحاد وجودیست .

توضیح این کلام آنستکه حمل چیزی بر چیزی یا اتحاد چیزی با چیزی ازدو حال
 خارج نیست اگر بین موضوع ومحمول بحسب مفهوم تغایر تام بود و ملاک حمل اتحاد خارجی
 باشد حمل را حمل شایع صناعی واگر بین موضوع و محمول تغایری نبود الا باعتبار- حمل
 را حمل اولی ذاتی مینامند ، چون مفهوم موضوع ومحمول متحدند لذا فرموده اند : اگر
 وجود موضوع وجود بالعرض از برای محمول باشد «فهو من العرضیات» پس صدق هر معنائی
 بر مصداق متوقفست بر اینکه وجود آن مصداق وجود بالذات یا وجود بالعرض از برای
 آن معنی ومفهوم باشد ، ودومنائیکه صادق باشند بر مصداق واحد باید مصداق مذکور
 مصداق از برای هر یک از این دو معنا باشد ، اعم از آنکه مصداق بالعرض باشد یا بالذات
 یا از برای یکی بالذات واز برای دیگری بالعرض باشد ، و اگر اینطور نباشد لازم
 میآید صدق هر معنای متصورى بر هر مصداقی این خود مستقلاً دلیل واضحی بر اصالت وجود
 واعتباریت ماهیت و وحدت حقیقت وجود و توحید خاصی که قره عین موحدین است میباشد
 بعد از ثبوت این مطلب میگوئیم : حاصل فرمایش صدر المتألهین آنستکه : اگر ماهیت
 مجموعول بالذات باشد لازم میآید مفهوم مجموعول از حاق ذات ماهیت انتزاع شود (بدون
 ملاحظه حیثیت تقییدیه مکرره ذات موضوع) و این واضح البطلانست که مرتبه تقریر جوهری
 ماهیت بحسب عقل بر مرتبه معمولیت ماهیت که از شؤونات خارجی ماهیاتست مقدم باشد
 مرحوم فقیه اعظم وفلسوف مکرم «شیخ محمد حسین اصفهانی» در تحفه الحکیم فرموده اند

ولیس بین الذات والمجموعول الحمل الا ولى بالمعقول

بمقریب دیگر - اگر جهت معمولیت داخل در ذات ماهیات باشد چون معمولیت
 معنای واحد است (بحسب مفهوم) لازمهاش آنستکه حمل مفهوم معمول نسبت بجمیع ماهیات
 واحد و حمل معمول بر همه ماهیات حمل اولی ذاتی باشد و هو ضروری البطلان و قطعی
 الاستحالة .

وإذا كانت الماهية في حدّ نفسها مجعولة ومناط الصدق هو نفس ذات الماهية فكانت حيثية الذات عين حيثية المجمع -ولية فصحة صدق المجعول على كثيرين مبني على كون المجعول مشتركاً لفظياً و المفهوم المحمول في كلّ المحمولات عين المفهوم الموضوع فيكون أثر الجاعل الماهيات المتكثرة لكن القضايا على هذا منحصرة في الأولية ولا يتحقق الموضوع والمحمول المتغايرين من حيث المفهوم في القضايا الصادقة واما اذا كان المجعول مشتركاً معنأً كما هو الواقع فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره لصدق مفهوم المجعول على مفهوم الموضوع في كلّ القضايا بمعنى واحد، ولاماهية في الممكنات سوى مفهوم المجعول ومناط الصدق ليس إلا الماهية فيلزم ما ذكر من الامور الباطلة على إعتبارية الوجود فكانت باطلة وقال الشيخ في ذيل هذا كلام طويل وفيه فوايد جزیلة وعالم ونور جلیل مع اعتراض كثير على كلام المصنف التحرير وقال من الاعتراض والحاصل أن الماهية مجعولة لكنها ثانياً وبالعرض جعلاً مترتباً على جعل الوجود وقول المصنف لو كانت في حدّ ذاتها «نفسها -خل» مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتى. نقول مفهوم المجعول محمول عليها بالحمل الاولى الذاتى في كلّ شيء بحسبه ولا محذور فيه. اقول : مذهب الشيخ أن الماهية مجعولة بجعل آخر غير جعل الوجود وكانت من حيث الجعل تابعة للوجود وكلاهما مجعول بالذات لكن المقصود بالذات هو الوجود والماهية مقصودة بالعرض لانها غير مرادة لنفسها بل يظهر به منها واكثر ايراده على المصنف مبنى على هذا فتأمل فيه حتى يظهر لك الحق .

وثالثها - ان كل ماهية (١) فهي لا تأبى عن كثرة الشخصات والوجودات

۱- اگر جاعلیت و معمولیت در ماهیات باشد چون هر ماهیتی اباء از تکثر ندارد در انحاء وجودات و حصولات تابع خارجست و بالذات اباء و امتناع از قبول متشخصات و متکثرات ندارد تشخص، مساوق با وجود است ، از لوازم ماهیت نیست ، اگر ماهیت مجعوله بحسب حصول خارجی متعدد باشد مثل نوع واحد متکثر از حیث افراد، باید در تعدد تابع جعل باشد ، تعدد جعل ازدو حال خارج نیست، یا تعدد جعل بحسب ذات ماهیت است، یا بسبب تعدد حصولات و انحاء وجودات ماهیت است، بنابراین وجود متعدد بالذات*

والتشخص لما كان عين الوجود كما يراه المحققون أو مساو قائله كما يظنه الآخرون فلا يمكن أن يكون من لوازم الماهية كالوجود على ما برهن عليه فلو كانت الماهية (۱) مجموعة متعددة الحصول في الأعيان كالنوع الواحد المتكثر أفراداً فلا محالة يكون جعلها متعدداً فتعدد الجعل اما يقتضي أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية أو تعدد حصولاتها وانحاء وجوداتها ، فيكون

* است و ماهیت متعدد بالعرض . اما اینکه تعدد جعل بحسب نفس ماهیت نمیشود چون صرف شیء تکرر ندارد چگونه تکرر پیدا می نماید نفس ذات ماهیت من حیث هی هی بدون انضمام امری خارج از ذات ماهیت (بقی الشق الثانی) باید بحسب واقع صادر و مجموع بالذات انحاء حصولات و وجودات متشخصه باشند و ماهیت بتبع وجودات تکرر پیدا نماید .

حاصل کلام آنکه : تشخص باتفاق محققین عین وجود است و از لوازم ماهیت نیست لذا گفته اند : «الشیء مالم یتشخص لم یوجد» و تشخص امری زائد بر وجود نیست و ماهیت تا تعین پیدا نکند تشخص آن محالست و این تعین تعینی است که از ناحیهی علت فیاضه آمده است و ماهیت را متشخص و جزئی مینماید ، و از همین تعین تعبیر نموده اند بوجوب جائی از ناحیهی علت و گفته اند : «الشیء مالم یجب لم یوجد» یعنی ماهیت مادامیکه جمیع انحاء عدم آن سد نشود و عدمش ممتنع نگردد خارجیت پیدا نمیکند ، این وجوبی که از ناحیهی علت می آید امری جزئی و متشخص و آبی از صدق بر کثیرین است ، لحاظ این حالت در ذات ماهیت محالست . پس نفس ذات ماهیت بذاتها متصف باین حالت نمیشود .

چون ماهیت بحسب نفس ذات تعین و تشخص ندارد باید تعین آن از ناحیهی امری غیر ذات آن باشد ، آن غیر وجود یا ماهیت یا عدم است ، اگر ماهیت باشد همین کلام در آن جاریست و عدم هم حکمی ندارد ، پس انحاء تشخصات و تعینات از ناحیهی امریست و راء ماهیت ، مراد از تعین ، تعین خارجیت که هوویت باشد .

۱- در اسفار گوید (الف) المهیات الكلية والطبایع الممكنة تشخصها لیس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية ای معروضاً لمفهوم الكلى فى العقل ، فتشخصها انما يكون بامر زاید علیها عارض لها وعند القوم «ان الشیء مالم یتشخص لم یوجد» والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود سواء كان أمراً حقیقیاً خارجياً او انتزاعياً عقلياً لان تلك الطبيعة الكلية نسبة اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة ومالم یتخصص بواحد منها لم یصدر من الجاعل فالمجموع اذن اولاً وبالذات لیس نفس المهیة الكلية بل هی مع حیثیة التعین والوجود او ما شئت فسمه

الوجود متعدد بالذات ، و الماهية متعددة بالتبع و الشق الاول مستحيل ؛ لان صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف تتكرر نفس الماهية و يتعدد جعلها من حيث هي هي و هذا شيء لا مجال لذی العقل ان يتصوره فضلاً عن ان يجوز قوله: وان كل ماهية فهي لا تأتي. لان الماهية جهة انكيتة و عدم الالباء عن الكثرة عند المصنف و بضميمة التشخيصات حصلت الافراد و الشخصات و نسبة التشخيص الى الماهية نسبة الوجود إليها و حكمه ، حكمه كما لا يمكن أن تكون الماهية علّة لوجودها لا يمكن أن تكون علّة لتشخيصها و هذا دليل من دلائل عدم زيادة الوجود في الواجب فلو كانت الماهية المجمعولة متعددة الحصول و متكررة الافراد في الاعيان فلاه حاله يكون هذا بجعل الجاعل و يجب أن يكون جعلها متعدد فتعدد الجعل إما أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية أو حصولاتها فيكون الوجود متعدد بالذات و الماهية متعددة بالتبع و الشق الاول مستحيل لان صرف الشيء لا يتميز بنفسه ولا يتعدد إلا بضم القیودات المتخالفة كما يقال التقسيم هو ضم القیودات المتخالفة إلى المقسم حتى يحصل من كل قيد قسم ، و لا يحصل بتكرار نفس المقسم ، و لا معنى له و لا يتصور تعدد جعل الماهية من حيث هي هي لان تعدد و تكثر شيء واحد بما هو واحد بالفعل و تكثره على وجه الافتراق محال بالضرورة .

فبقى الشق الثاني وهو أن يكون الصادر بالذات و المجمعول أولاً على نعت الكثرة هي أنحاء الحصولات ، أعني الوجودات المتمخصة بذواتها (۱) و يتكرر بتكررها الماهية الواحدة .

۱- در اسفار گفته است: (الف) و لا يقال تشخيصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه . لانا نقول هذا انما يتمشى و يصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحواً من انحاء حقيقة الوجود ، لا الماهية ، فان الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهو من حيث ذاته ان كان متعيناً موجوداً لكان واجباً بالذات لما مر و اذا لم يكن كذلك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعيناً موجوداً في الواقع لم يصير متعيناً موجوداً في الواقع الابتغیر عما كان هو اياه في نفسه ، *

فالأصـادر بالذات عن الجاعـل والنازل بطريق الفيض، هو الوجودات والـحصولات التي لا تأبى الماهية عنها والماهية كالمادة عند المصنف والوجود كالصورة النازلة عن الجاعـل وبه تتحصل الماهية، بل هو نفس حصول الماهية.

قال الشيخ: فتدبر في هذه المعاني المعقدة الغير المرتبطة مع أنها مبنية على أشياء غير مسلمة، بل ظاهرة البطلان فانه قد ذكر بيان قبول الماهية لوقوع الكثرة من حيث هي ثم أنكره وقال: لان صرف الشيء لا يتميز. وقوله: ان الماهية من حيث هي لا تأبى كثرة الشخصات. فيه أن الوجود أيضاً من حيث هو لا يأبى ذلك. أقول عند المصنف المهيئة جهة الكلّية وشأنها عدم الابعاء عن الكثرة بقبول الضميمة لا بنفس ذاتها الصرفة. وليس قوله: لان صرف الشيء لا يتميز إنكار هذا وهو ظاهر. وقول الشيخ: فيه أن الوجود أيضاً من حيث هو لا يأبى وما لا يأبى عن الوجود هو مفهوم والمفهوم كلّي صادق على كثيرين؛ وليس هو قسماً للماهية ولا مراد المصنف وبعد الوضوح والبيان بقدر الكفاف كيف يرضى صاحب الفضل والانصاف أن يبحث على كلام الفاضل الجليل بما هو طريقة أصحاب القول والقليل وبه يتفاخر بين الناس وهو

«ضرورة انه لو بقى حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو وفي نفسه لم يصير متعيناً موجوداً ولو بالغير؛ والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود، واما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية، والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة، وهو ممتنع».

ممکن است قائل باصالت ماهیت بگوید: نفس ذات ماهیت نسبت بانحاء وجودات تعدد تکثر، تجرد، مادیت، جاعلیت و مجعولیت لا بشرط است آنچه که منشأ تعدد و تکثر و سایر انحاء وجود می باشد ماهیت مرتبطه بجاعل تام است یعنی ماهیت بواسطه حیثیت مکتسبه از حق متصف بجمیع جهاتی میشود که اصالت وجودی آن جهات را شان وجود میداند - اگر جواب بدهیم: آنچه که سبب تشخیص و تعین است باید امری خارجی و متشخص بالذات باشد نه مفهوم و معنای کلی اعتباری - گفته میشود تمامیت این برهان مثل اکثر براهین توقف دارد بر این معنا که نفس ذات ماهیات امری غیر متحصل ولا بشرط نسبت بانحاء تحولات باید سبب تحصل و تعین آن امری شود که متشخص بالذات باشد وبالذات اباء ازامتناع صدق بر کثیرین داشته باشد.

شّر الوسواس الخناس أعوذ برب الناس من إمارة النفس النسناس وما أبرئ نفسي وما أحكم بين الفاضلين الجليلين وليس لي والله أحكم الحاكمين

ورابعها - أن الماهية الموجودة ان كانت نوعاً منحصراً في الشخص كالشمس مثلاً فكونها هذا الموجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين ان كان من قبل الجاعل فيكون المجمعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية ، وهو المطلوب؛ وان كان من قبل الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة الماهية الى اشخاصها المفروضة يلزم أن يكون قبل الوجود (۱) والتشخص موجوده متشخصه، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع و مع ذلك ننقل الكلام الى كيفية وجوده وتشخصه فيلزم الدور أو التسلسل

۱- در موردیکه نوع ماهیت منحصر بفرد باشد مثل شمس در مادیات، و عقول مجردة با نفس ماهیت بالذات اباء از قبول افراد متعدد ندارد انحصار نوع در فرد واحد اگر از جانب فاعل باشد مجمعول بالذات وجود است ، اگر از قبل ماهیت باشد بالزوم ترجیح بلا مرجح ، چون ذات ماهیت نسبت بهمی افراد تساوی دارد باید قبل از وجود و تشخص موجود و متشخص باشد ، لازم میآید تقدم شيء بر نفس خود ، و نقل کلام میکنیم در کیفیت تشخص و وجود آن - دوریا تسلسل لازم میآید: حاصل برهان این محقق عظیم آنستکه : موجوداتی که نوع آنها منحصر در فرد است مثل عقول طولیه یا شمس ، علت این انحصار «در فرد» ذات ماهیت نیست چون ماهیت «بماهی» قبول افراد غیر متناهی را مینماید و اباء از قبول انحاء حصولات و تعددات ندارد ، اگر چنانچه این اقتضاء در مرتبه ذات ماهیت باشد باید ماهیت بحسب نفس ذات جزئی و متشخص و موجود و امری محتمل و قابل صدق بر تعددات نباشد ، چون اقتضاء ماهیت بحسب ذات فردی را باید آن فردی که خود تعیینی در ذات ماهیت داشته باشد ، و چون فرد جزئیست این تعیین هم باید جزئی حقیقی باشد. این معنی علاوه بر آنکه خلاف مفروضت و ماهیت ممکنه ذاتش نسبت بهمی افراد علی السواء است و در مرتبه ذات نه متعدد و نه واحد است لازم میآید که قبل از وجود و تشخص موجود باشد و تشخص و وجود از ناحیهی فاعل نباشد و لازمه این کلام آنست که قول محققان که فرموده اند «الشیء مالم یجب لم یوجد والشیء مالم یتشخص لم یوجد» کلام ناروا باشد و تالی فاسد این قول استغناء ماهیت در مقام وجود خارجی از علت است لذا قائلین باصالت ماهیت گفته اند : این حالات یعنی تعدد و تکثر و تشخص از ناحیه*

لَمَّا قَال كَلَّ ماهية فهى لاتأبى عن كثرة فاذا إنحصرت فى الشخص فله سبب وقلنا : هنالما لا يأبى . لان الماهية جهة الكلوية والكلية بالخاصية شأنه عدم إباء و احتمال الصدق على الكثيرين وفى هذا البيان صرح ببيان السبب و خص الحكم بالنوع وهو كلى مقول على الامور المتفقة الحقيقة كالشمس فانها كوكب نهارى ينسخ وجوده وجود الليل ، فنفس تصوّر هذا المفهوم لا يمنع عن احتمال الكثرة والتعدد والاشتراك كما هو مقتضى النوع ، وإذا كان فى هذا العالم لهذا المفهوم فرد واحد «لا غير» فوجود هذا الفرد دون غيره من الافراد مع تساوى نسبة الماهية اليها كان لمخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح فان كان هذا التخصيص من الجاعل فالمجموع هو الوجود للمناسبة «فتدبر» وإن كان من قبل الماهية مطلقا فمع لزوم الترجيح من غير مرجح «لتساوى نسبة الماهية إلى أشخاصها» يلزم أن يكون قبل الوجود والتشخص موجوده متشخصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وإذا انتقل الكلام إلى كيفية ذلك الوجود فيلزم الدور أو التسلسل وهذا كله ممتنع ومحال بلا تردد و مقال (فتدبر)

وخامسها: لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات وكان الوجود امراً اعتبارياً عقلياً يلزم ان يكون المجموع-ول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم الماهية امور اعتبارية ، فيلزم ان يكون جواهر العالم واعراضه كلها امورا اعتبارية الا المجموع الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين الوجود على أن القائلين بأن الواجب عين الوجود لوعلموا حقيقة الوجود وأنها عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل

*فاعل وانتساب ماهيت من حيث هى هى بجاعل تام ميايد ومنشأ اتصاف ماهيت باين جهات ازانتساب بفاعلست ، درحالتيكه آنچه كه ازفاعل ميايد ماهيت ياوجود ياعدم است ماهيت كه گفتيم بحسب نفس ذات ابا ازتعدد وتكثرو وحدت ندارد پس بايد امرى دربين، تحقق پيدا نمايد كه متشخص بذاته باشد وآن امر همان حقيقت وجود خارجيست . اين خود برهانى «بين» بر اصالت وجود است ولى حد وسط اين برهان با برهان قبلى بحسب ذات يكيست .

طبیعت و ان کان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته (۱) فما كانت طبیعتہ بسیطة ففعله بسیط و کذا فاعل فعله ففعل الله فی کل شیء افاضة الخیر والجود و نفخ روح

۱- این دلیل را در اسفار و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است (الف) اگر جاعلیت و معمولیت در بین وجودات نباشد لازم می آید که همه ی مجموعهات و ممکنات از لوازم ماهیت باشند ، النهایه کسانی که حق تعالی را وجود صرف میدانند عقل اول را لازم وجود و چون عقل بنا بر این قول ماهیتی از ماهیاتست معلول او و معلول معلول او و بالجمله تمامی موجودات باید از لوازم ماهیت باشند . چون معلول لازم ذات علتست و لازم ماهیت امری اعتباریست باید همه ی موجودات امور اعتباریه باشند . بعد از تقریر این بیان میفرماید : کسانی که حق را وجود صرف میدانند و معالیل را ماهیت ، از یک نکته ای که اساس فلسفه بر روی آن استوار است غفلت کرده اند و ندانسته اند که معلول باید مسانخ با علت خود و واجب است که فعل علت مثل طبیعت علت باشد و بالجمله سنخیت بین علت و معلول حتمی و لازم است و روی وجوب سنخیت بین علت و معلول نمیشود علت با معلول مباین من جمیع الجهات باشد این مطلب را بطور مشروح بیان خواهیم کرد اگر کسی بگوید : لازم ماهیت بر دو قسمت لازم ماهیت من حیث هی و لازم ماهیت موجوده . لازم ماهیت من حیث هی هی بالاتفاق امر اعتباریست و معنای لازم ماهیت من حیث هی هی آنست که ماهیت این لازم را بحسب نفس تقرر ماهوی بدون ملاحظه وجود واجد است بطوریکه اگر ثبوت ماهیات «منفکة عن کافة الوجودات» جائز باشد ماهیت این لازم را دارد (مثل امکان) و اما لازم ماهیت موجوده همان لازم وجود است ، النهایه قائل باصالت ماهیت مرادش از لازم وجود لازم ماهیت موجوده است و مراد از ماهیت موجوده ماهیتی است که صلاحیت داشته باشد از برای انتزاع وجود مصدری ، این معنی از ناحیه جعل و انتساب ماهیت بجاعل تام پیدا میشود و لازم ماهیت معموله همان لازم وجود اصطلاحی میباشد و این امر اعتباری نیست و آنچه که امر اعتباری است لازم ماهیت اعتباری است که ماهیت من حیث هی هی باشد .

جواب میدهم که جاعل اگر افاضه کند امری را که از سنخ ماهیات و طبایع کلیه باشد همین حرف در آن هم جاریست و اگر از جاعل امری صادر شود که بنفسه نقیض عدم باشد و طرد عدم نماید از ماهیت ، این همان حقیقت وجود است اگر چه خصم از اسمش فرار میکند ، اگر این جواب را بدهیم بمورد و مستشکل اصالت وجود اثبات میشود ولی این دلیل بدلیل چهارم و پنجم بر میگردد «کمالایخی» .

الوجود والحيوة

قوله: لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات أى لو كان مبدء الافاضة أولاً أو ثانياً كما هو مبنى المذهبين هو الماهية على اعتبارية الوجود يلزم أن يكون المجعول مطلقاً أو سوى المجعول الأول من لوازم ماهية الجاعل لان المجعول على هذا التقدير كان مقتضى الماهية لفرض جاعليتها والمقتضى لازم المقتضى فيلزم أن يكون جواهر العالم وأعراضه كلها أى سوى المجعول الاول اموراً اعتبارية والمصنف بنى الكلام على اعتبارية ماسوى المجعول الاول مع أن اعتبارية الكل افسد، لاجراء العلاوة اى كلامه على أن القائلين بأن الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود علماً بالمعانية والشهود وأنها عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لعلموا «إلى آخر كلامه» وجه اللزوم أن حقيقة الوجود المنزه عن الماهية كانت صرف الوجود ومحض الخيرية وبسيط الحقيقة ولا يسلب عنها شيء من الكمال «بما هو كمال» واذا علم هذا علم أن كل موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته (۱) اى لا يكون بايناً منه

۱- سنخيت بين علت ومعلول «بعد از آنکه ثابت شد حق تعالى ما عيت ندارد» اثبات مینماید اصالت وجود و تشکیک خاصى را. بموجب آیهى وافى هدايهى: «قل كل يعمل على شاكلته» وفرموده محققان از حکما قدس الله اسرارهم: «كل فاعل ففعله مثل طبيعته» اتم أنحاء تناسب و سنخيت، ارتباط و سنخيت و نسبت على و معلولست. اگر بين جاعل بالذات و مجعول بالذات سنخيت نباشد لازم میآید «صدور كل شيء عن كل شيء»

این مناسبت تامه بين علت بالذات و معلول بالذات موجود است مراد از علت بالذات و فاعل تام باصطلاح اهل معرفت موجوديست که صميم ذاتش مبدء صدور معلول خود باشد و معلول بالذات موجود را گویند که وابستگى بغير در تخوم ذات و نفس حقیقتش معتبر باشد و واقعیتی غير از ارتباط و قیام بغير نداشته باشد اگر چنانچه سنخيت موجوده بين علت و معلول آن، بمعنیها در غير این معلول موجود باشد صدور این معلول از علت مذکور دون ساير معاليل ترجیح بلا مرجح است.

هر معلولى قبل از وجود خاص خود در علت خود تحقق دارد ولى بوجودى اعلى و اتم و همین تحقق در علت مبدء صدور و معلول است و بدون این تحقق معلول موجود نخواهد شد؛ از این تعین در وجود علت در لسان اهل حکمت بوجوب سابق بوجود معلول نیز تعبیر نموده اند معلول تنزل همان تعین وجهت سابقه است که عين وجود علت است باید درست این مطلب را توجه کرد که از غوامض مسائل حکمیه است. *

بینونة العزلة وإلا كان ما قلنا : أنه بسيطة الحقيقة؛ ليس بسيطة الحقيقة ؛ بل فيه

*حاصل آنکه در علت فیاضه باید جهت اقتضای تام موجود باشد که بآن جهت وجود معلول تعیین پیدا نماید لذا گفته اند: اگر علت واجب بالذات و بسیط من جمیع الجهات شد چون علت عین ذات علتست بیش از یک وجود از آن مبدء صادر نخواهد شد برای آنکه لازم دوئیت تعدد جهت و تعیین در وجود علت است و علت بسیط من جمیع الجهات می باشد عقل اول و اول الصوادر، نشاید که موجود بوحدة عددی باشد بلکه باید جامع جمیع نشئات و فعلیات و بوحدة کل الاشیاء باشد چنین موجودی نزد حکما عقل اول و بعقیده عرفای شامخین وجود منبسط است صدر المتألهین بین این دو قول جمع نموده است مبدء سنخیت بین علت نیست مگر تعیین معلول در علت قبل از وجود و تنزل آن بوجود خاص خود و بودنش عین الربط و صرف الفقر نسبت بعلت تامه خود رؤی همین جهت است که گفته اند: معلول حد ناقص علت و علت حد تام معلول است و فرموده اند : «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و کلمات قرآنی و اخبار نبویه و ولویه مشحون است از این مطلب نفیس (الف) بنابر طریقه مشاء و مذاق قائلان باصالت ماهیت معلول حاکی از وجود علت و علت جامع کمالات معلول نخواهد بود و از علم بعلت علم بمعلول لازم نخواهد آمد و همچنین محذورات دیگری از قول بقیان لازم می آید که ذکر آن موجب تطویل است .

بنابر آنچه ذکر شد حقیقت وجود صاحب درجات و مراتب و نشئات مختلفه است مبدء وجود از فرط تحصیل محیط بر همه فعلیات و نشئاتست هر درجه از وجود که بحق تعالی نزدیکتر است تمام تر و هر چه از مقام صرافت دور باشد امتزاج و خلط آن با اعدام بیشتر خواهد بود نتیجه ی این قول همان نسکیک در حقیقت وجود است .

همانطوریکه ذکر شد صدرالدین شیرازی در مواضع زیادی از کتب خود این مشرب را اختیار نمود، است ولیکن باین معنی قانع نشده و در مواردیکه سرمست از باده توحید و غرق در بوارق الهیه و عنایات خاصه ربانیه میشده مشرب دقیق تر و کامل تر را پیروی مینموده است .

در این کتاب «المشاعر» (ص ۸۲ چاپ سنکی - طهران) فرموده است : «فکل وجود سوی الواحد الحق لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه وان لجمیع الموجودات اصلا*

الف - در قرآن کریم آیه وافی هدایه : « هو الذی فی السماء اله فی الارض اله، و کریمه الا انهم فی مرية من لقاء بهم الا انه بکل شیء محیط» مراد از احاطه، احاطه ی قیومیه است از مولای متقیان مأثور است «داخل فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمباينة» در قرآن مجید است : « وان من شیء الا وعندنا خزائنه وما ننزل منه الی بقدر معلوم »

ترکیب قال : و إن كان ناقصاً و التفضیل الذی یقال فی الواجب و المقصان الذی یکون فی مقابلہ کانا بمعنی الاصل و التبع ففعل الله فی کلّ شیء إفاضة الخیر و ما حصل منه بطریق الفیض و هو روح الوجود و الحیوة .

قال الشيخ : و لا یلزم من کون الماهیة مجعولاً أو لا و بالذات أن یکون الوجود إعتباریاً بل یکون الوجود علی هذا عارضاً لها من جملة الاعراض العینیة . أقول هذا القول من الشيخ مبني علی زعمه أن الوجود مجعول بالذات و مقصود بالذات أيضاً و الماهیة بالعرض أی مقصود بالعرض لکنّ مجعول بالذات و المصنف لا یقول بهذا و المجعول بالذات لیس الا واحد منهما کما قال شارح المقاصد : معلوم أن لیس للفاعل تأثير و جعل بالنسبة إلی الماهیة و آخر بالنسبة إلی الوجود و بناءً علی هذا قال المصنف : ولو کان الوجود إعتباریاً . لان المجعول بالذات إذا کان حال الماهیة فکان الوجود إعتباریاً و قال الشيخ : قول المصنف یلزم أن یکون المجعول من لوازم ماهیة الجاعل . قد بیّننا لا یلزم و لا یجوز لانه یکون لازماً للمجعل للجاعل و لوجوده لا لماهیة . هذا القول أعنی «خلق الله الاشیاء بالمشیة و المشیة بنفسها» حقّ الکلام و لا خلاف فی صحة مغزاه لکن إذا کان المشیة و الفعل من المجعولات فهذا

* واحدأ هو محقق الاشیاء فهو الاصل و الباقي ظهوراته ، و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن .

و فی الاعیة المأثورة یا هو یا من هو یا من لاهو الا هو یا من لا یعلم این هو الا هو»

در مورد دیگر فرموده است : (الف) «و ما وضعناه أو لا بحسب النظر الجلیل من ان فی الوجود علّة و معلولاً أدى بنا أخيراً و هو نمط اخرى من جهة السلوک العلمی إلی ان المسمى بالعلّة هو الاصل و المعلوم شأن من شئونه و طور من أطواره الخ ،

الف - المشاعر چاپ سنکی طهران ص ۸۴ ، الشواهد الربوبیه ص ۳۶ چاپ سنکی طهران نظیر این عبارت در موارد مختلف از کتب آخوند ملاصدرا زیاد است الاسفار الاربعة فصول عرفانیه صفحات ۱۸۵ و ۱۸۶ و ۱۸۷ و ۱۸۸ تا ص ۱۹۹ برای بحث کامل مسأله توحید و وحدت شخصی وجود رجوع شود بأسفار صفحات مذکور ، شواهد ربوبیه ، رساله آقا محمد رضا قمشه ای در توحید مطبوع در آخر تمهید القواعد ابن ترکه چاپ قدیم سنکی طهران ص ۲۱۸ مقدمه فصوص الحکم « قیصری » چاپ طهران قدیم سنکی صفحات ۴ و ۵ و ۶ بلکه تا آخر مقدمه ، مصباح الانس چاپ طهران قدیم سنکی ص ۵۴ و ۵۵ تا ۶۰ و سایر صفحات کتاب تمهید القواعد ابن ترکه اصفهانی چاپ طهران (۱۳۱۵ هـ) نصوص صدرالدین قونوی که بضمیمه تمهید القواعد و منازل السائرین چاپ شده است ص (۱۸۳) هستی از نظر فلسفه و عرفان چاپ مشهد ۱۳۷۹ هـ ق تألیف نگارنده

للمصنف وإلا، له وقول المصنف لما هيته بناءً على الفرض لأعلى الواقع .

قول عرشی

اعلم ان للوجودات مراتب ثلاث

الاولی (۱) الوجود الذی لا یتعلق بغيره ولا یتقید بمفید مخصوص وهو الحری بان یتكون مبدء الكل، الثانية الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبایع والاجرام والمواد

۱- چون مختار صدر المتألهین در این کتاب در وجود مذهب عرفای شامخین است واصل حقیقت وجود واحد شخصیت بهتر آن بود که بگوید از برای وجود «حقیقت وجود» سه مرتبه یا سه اعتبار است :

اول - وجود محض و صرف که همان مرتبه ذات حقیقت وجود باشد که این مرتبه همانطوریکه در فصول قبلی ذکر شد مقام لا تعین و غیب ذات و کنز مخفی و غیب الغیوب و عنقاء مغرب و مقام لاسم له و لارسم له میباشد ، چنین حقیقتی بحسب ذات تعین ندارد دوم - وجود اطلاقی و وجود منبسط و حق مخلوق به و فیض مقدس است که بعقیده عرفاء صادر از حق اول همین وجود است . سریان و اطلاق این وجود سریان و اطلاق و عموم خارجیت که «بوحده» تمام مرائی و مجالی را از تعین علمی و مفهومی خارج و بوجودات خاصه خود موجود مینماید ، مراتب خارجیه از همین وجود منبسط میشوند. این مرتبه از وجود اگرچه بواسطه تعین اطلاقی از مرتبه واجبی منبسط و مقام صرفت محض حقیقت وجود را ندارد و بهمین لحاظ فعل حق است ولیکن بنفسه از جهتی که با حق متحد است (اتحاد حقیقه و رقیقه) مقید بماهیات امکانیه هم نیست و از حدود ماهویه که حاکی از نقص وجودی میباشد مبری و معراست روی همین اصل ، کمال ، مجعول بالذات این وجود را میدانند .

سوم - مرتبه وجودات مقیده است که از آن تعبیر به اثر فرموده اند و گفته اند : نفس حقیقت وجود حق است و وجود مطلق فعل و وجود مقید اثر او میباشد ، این وجودات مقیده با وجود مطلق از جهتی متحد و از جهتی نیستند . از آنجائیکه تقوم مقید بمطلق است ، در این مرتبه اتحاد دارند ولی چون مطلق در مقام ذات عاری از قیود است در مرتبه مطلق اتحاد ندارند و وجود مطلق که فیض مقدس می باشد با فیض اقدس که منشأ اعتبار اعیان ثابته و مقام اسماء و صفات میباشد واحدند و اختلاف آنها باجمال و تفصیل است و آنچه که بالذات ارتباط بحق دارد همان فیض اقدس است . وجود مطلق تقدم رتبی بر*

الثالثة، الوجود المنبسط الذی شموله (۱) و انبساطه علی هیاکل الایان

* وجودات مقیده دارد و باعتبار نفس ذات ماهیت ندارد و وجود صرفست ولی تعینات ماهوی، عارض بر این فعل اطلاقی حق میباشد لذا گفته شده است :

من و تو عارض ذات وجودیم مشبکهای مرءات شه-ودیم

این وجود باعتبار اختلاط با ماهیت «باتنزه ذاتی» متحد و ساری در همه ماهیات است. در عقل، عقل، در نفس نفس و در جسم جسم است (وفی السم سم و فی التریاق تریاق) و هر ماهیتی را باقتضای ذاتی همان ماهیت که در مقام قضای الهی بتبع اسماء و صفات ثبوت علمی دارد و بلسان استعداد تقاضای وجود مینماید ظهور میدهد.

هر وجودی که عدم بنم-ود سر بر یکی زهر است و بر دیگر شکر

پس مجموع بالذات بملاحظه سنخیت بین جاعل بالذات و مجموع بالذات واحد است و کثرات وجودی ناشی از کثرت تعینات در مقام اسماء و صفاتست تفاوت در جمالی و قوایل امکانیه بوجهی ذاتی از برای خود قوایل و ماهیاتست و بوجه دیگر مر بوطست بقضاء الهی و قضاء ازلی که عبارتست از تعین قوایل در مقام و مرتبه اسماء و صفات. گفته اند: حقیقت هر شیئی عبارتست از نحوه تعین آن در علم باری، ظهور ماهیات و قوایل در خارج بقیض مقدس و وجود منبسط است که باین اعتبار استعدادات و تعین ماهوی از فیض اقدس است و مقام فیض مقدس مقام قدراست. البته هر اجمالی قضاء و هر مفصلی نسبت بآن اجمال قدراست و تقدیر تابع علم حق است. عالم قدر، عالم اختلاط و سریان حقیقت وجود در ماهیات است. آنچه که از جانب حق است وجود است و این تعینات از ناحیه قوایل است و مرجعش بقوایل و ماهیاتست، ماهیات ممکنه بحسب وجود خارجی با اسمی از اسماء حق همانطوری که بیان کردیم مرتبطند از این ارتباط بوجه خاص تعبیر نموده اند که معاد و مبدء هر موجودی مربوط بهمین تجلی و ظهور اسمی است، و این تجلی باعتبار استناد بحق عین وجود منبسط است از این جهت ثبوت شرو نقصان در او نیست. از جهت اتحاد او با ماهیات و موجودات واقعه در عالم حرکات که توأم با تجدد و تقدیر میباشد متغیر و متجدد است در این صورت نقائص مرتبط بخلق است نه حق در کلمات قرآنی و اخبار نبویه و ولویه اشارات لطیفی در این باب موجود است «ما اصابك من حسنة فمن الله و ما اصابك من سيئة فمن نفسك» معنای علیت و معلولیت بنا بر مذاق موحدین همین است. کیفیت ربط حق بمعالیل امکانی از غوامض مسائل علمیست «وقيل: الناس في هذه المسألة بين حياري وجهال»

۱- حکیم بارع و عارف محقق استاد مشایخنا العظام «آقا میرزاهاشم رشتی قدس الله*

والماهیات لیس کشمول الطبیاع الكلية والماهیة العقلیة، بل علی وجه يعرفه

نفسه» در حاشیه‌ی مشاعر (الف) گفته است: «وقد یتوهم فی المقام انه علی هذا التقسیم الذی ذکره المصنف «قده» یلزم ان لا یكون الوجود المنبسط متعلقاً بغيره ای لا یكون معلولاً للغير حیث خصص التعلق بالغير والمعلولیة بالعقول و امثالها من المقیدات وجعل الوجود المنبسط قسماً ومقابلاً لها وهیفاً فی ما صرح فی الوجود المنبسط بقوله : وهو الصادر الاول فی الممكنات. ویقال فی دفع هذا التوهم: ان منشأه اختصار الکلام وحذف احد قیدیہ وجزئیہ فی المرتبة الثانية اعتماداً علی الظهور واکتفاءً بالمثال وهو قوله: المقید بقید مخصوص. و تمام الکلام هكذا : الثالثة الوجود المتعلق بغيره والمقید بقید مخصوص فاذا علمت مرامه بقرینة کلام السابق واللاحق فلا مجال لهذا التوهم . فحاصل التقسیم والکلام علی وجه یتظهر به المرام علی حسب مقتضى المقام ولحسم مادة الاشکال والتوهم : ان الوجود اما ان لا یتعلق بغيره ای لا یكون معلولاً لشیء ولا یتقید بقید مخصوص ای لا یتحد بماهية اصلاً و هو الواجب تعالی والوجود المطلق الحقیقی وحقیقة الوجود المأخوذ لا بشرط حتی عن الاطلاق وهو الذی لا اسم له ولا رسم وهو المسمى عند القوم تارة بنغیب الغیوب و تارة بالهویة المطلقة والهویة الغیبیة والنغیب المطلق الی غیر ذلك. او یتعلق بغيره و یتقید بقید مخصوص کالعقول و امثالها من الوجودات المقیدة الامکانیة المتحدة بالماهیات المخصوصة او یتعلق بغيره ولا یتقید بقید مخصوص ای لا یتحد بالماهية المخصوصة کالماهية العقلیة والنفسیة و أمثالهما وهو الوجود المنبسط والوجود المطلق الاضافی ومقید بالاطلاق و أما احتمال التقیید بقید مخصوص و غیر المتعلق بغيره فهو ممتنع فلذا لم یذکره المصنف و تحقیق الکلام فی توضیح المراتب خصوصاً المرتبة الثالثة و بیان صادریتها ای الوجود المنبسط و تعیین مذهب المصنف «قده» فیها یتقتضى نمطاً آخر و لیس لی ساعة مجال و حال لبسط المقال، مرحوم «آقامیرزا هاشم» تحقیق در این مسأله را در حواشی خود بر مصباح الانس و نصوص بطور مبسوط بیان کرده است. یکی از اعظام گفته است: «حق آنستکه وجود منبسط که از آن تعبیر بوجود مطلق اضافی و رحمت و اسعه و مشیت ساریه و غیر اینها از الفاظ نموده اند نه قابل اشاره است و نه محکوم بحکمی است نه عین حق و نه غیر اوست . نه مفیض است و نه مفاض وجود منبسط نه از اسماء الهیه است و نه اعیان کونیة» بل کما یشار الیه انه هو ، هو غیره فانه صرف البسط و محض التعلق و کل ما کان كذلك فهو معنی حرفی و لا یمکن ان یحکم علیه بشیء و لهذا ذوق التأله یتقتضى ان تكون الماهیات مجعولة و مفاضة و ظاهرة و اما الوجود فنسبة

العارفون ويسمونه بالنفس الرحمانى اقتباساً من قوله تعالى: ورحمتى وسعت كل شىء. وهو الصادر الاول فى الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو أصل وجود العالم وحيوته ونوره السارى فى جميع ما فى السماوات والارضين فهى فى كل بحسبه .

هذا الكلام من المصنف اى ما يتكلم به هنا عرشى رفيع دقيق قل من يهتدى به وشرط الاهتداء لا يتحقق «إلا لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد» فلهاذا أمر وقال: اعلم واسمع ان للوجودات مراتب ثلاث. وهذا تقسيم ثلاثى و كّل ما زاد على هذا يندرج فيه لامر مزيد على ثلاث أدناها الموجود بالغير وهذا ممكن وله وجود زايد على ذاته لانه زوج تر كيبى وموجوده غير ماهيته ومع قطع النظر عن موجوده

*المجعولية اليه باطلة مع انه مشهود كل احد ولا مشهود الا هو، لا يمكن ان يحكم عليه بانه مشهود او موجود او ظاهر او غيره من الاسماء والصفات وبهذا جمعنا بين القول باصالة الوجود ومجعولية الماهية و بين قول العرفاء الشامخين القائلين بأن الماهية مجعولة و بين قول حكماء العظام ان الماهية اعتبارية والوجود مجعول، هذا ما حققه بعض الاكابر «ادام الله تعالى ظله الظليل على رؤس المسلمين» و لكن للتأمل فيه مجال واسع براى آنكه اعيان ثابتة وماهيات امكانيه بدون تجلى وجود وظهور وجود منبسط اعدام وابطال، باعتبار وجودهم بنسب بمشرب عرفانى درخفاء و ظلمت صرفند «العالم غيب لم يظهر قط والحق ظاهر ما غاب قط، اعيان ثابتة باعتبار آنكه از لوازم اسماء و صفاتند مجعول نيستند و اينكه گفته شده است: وجود ممكن نيست محكوم بحكمى شود و اتصاف بظهور و خفاء پيدانمايد اصل حقيقت وجود است نه وجود منبسط كه سريان در همى اشياء دارد و مقيد باطلاق است و همين حكم باينكه وجود منبسط وجود عام و مطلق و معنای حريفست احكاميست كه مترتب ميشود بر وجود باعتبار ظهور و سريان در غير، قائل بين مرتبه ذات و اصل حقيقت وجود و وجود مطلق سارى در جميع ذرات خلط كرده است احدى از عرفا قائل بمجعوليت ماهيت نيست و تجلى و ظهور و تشأن كه عبارة اخراى مجعوليت است شأن وجود مي باشد و اعيان ثابتة باعتبارى وجودات خاصه علميه اند و باعتبار مفهوم بوى وجود و ظهورهم، بمشام آنها نرسيده است و نخواهد رسيد «الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود ولم تشم» چنين حقيقتى صلاحيت از براى ظهور و مجعوليت ندارد يا بايد جاعليت و مجعوليت را «مطلقاً» چه در وجود و چه در ماهيات نفى كرد و يا آنكه تجلى و ظهور اصل وجود را باعتبار سريان، همان مجعوليت دانست «كما هو الحق عند المحققين من الحكماء والمتألهين من العرفاء قدس الله أسرارهم»

أمكن وجوده وعدمه أى كلاهما بالنظر الى ذاته متساويان وهذا حال الماهيات الممكنة. أوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره أى الذى يقتضى ذاته وجوده إقتضاءً أيسمحيل معه إنفكاك الوجود عنه وهذا على مذهب المتكلمين حال واجب الوجود تعالى الله عن ذلك وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه ليس له ماهية وهى حال الواجب تعالى عند جماعة ذوى بصائر ثاقبة، وقول المصنف : الاولى الوجود الذى لا يتعلق بغيره . أى لا يتعلق تعلقاً إفتقارياً وهذا هو المتبادر من التعلق وهذا لا ينافى كونه قيوماً و مرتبطاً إرتباطاً قوامياً ومتعلقاً للأشياء والأشياء متعلقاً به ، ومفتقراً له ، وهو يكون مبدء الكل . الثانية الوجود المتعلق بغيره أى الموجودات العالمية ذوا ماهية لها اعتباران ونظران ، نظر إجمالى وبهذا النظر موجود بايجاد المبدء وبانبساط نوره ، ونظر تفصيلى لانها من الممكنات ووجودها زايد على ماهياتها وفيها جهتين جهة إلى الرب وبهذا النظر متحقق موجود . وجهة إلى النفس وبهذا النظر وفرض سلبه عن جهة الرب وعدم إعتباره عن وجهه إلى الرب معدوم، وألاموجود ولامعدوم والثالثة الوجود المنبسط إذا كان المنبسط بمعنى ذى الانبساط فكان شموله بما هو منبسط أى شمول إنبساطه وشأنه ونوره ، «واذا كان د-ط» وإن كان بمعنى نفس الانبساط وهذا أظهر ؛ كان شموله كشمول الضوء فى الأشياء المحسوسة به وليس كشمول الطبايع الكلية لان هذا شمول المفهوم وهو ناش من القصور والضعف ومحتاج فى التحصل إلى ما يشمل عليه وذلك شمول الوجود وهو على عكس هذا لان قوامه بالمبدء، وبذات المنبسط وبهذا الانبساط والشمول يتحصل الخلايق وهو الصادر الاول ليس بينه وبين «العلقة-خل» المبدء مرتبطة وواسطة ويسمونه بالحق المخلوق به أى بالحق الاضافى الذى هو مخلوق المبدء بلا واسطة ، والأشياء كلها مخلوق به ، وهو فيض و نور ما فى السماوات ، اى ظاهر ومظهر، وبه يظهر عالم الخلق عن خالق الكل، كل على حسب استعداد ونحو قبول مادته على وجه معلوم عند الله وفى الموازنة الاصاله للمعلوم والله الحجة البالغة. إذا أطلق الوجود المطلق على الحق الواجب يكون المراد الوجود بالمعنى الاول والاطلاق هنا سلب القيود مطلقاً حتى الاطلاق لاهذا المعنى الاخير أى

الوجود المنبسطو إلا يلزم المفاسد « كما لا يخفى » وقد يطلق الوجود المطلق كثير أعلى الوجود المنبسط ، ولذا وقع الاشتباه ووقع ما وقع من الضلالات والعقائد الفاسدة والاطلاق هنا قيد بمعنى الشمول و بهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الواجب بل هو فعله السارى فى جميع ما فى السماوات والارض فى كل بحسبه

حتى انه يكون فى العقل عقلا وفى النفس نفساً و فى الطبع طبعاً ، و فى الجسم جسماً (۱) وفى الجوهر جوهرأ و فى العرض عرضاً ، ونسبته اليه تعالى

۱- حقيقت وجود «من حيث هو» بحسب نفس ذات مطلق وعارى از هر قیدی حتى از قيد اطلاق است ولى باعتبار ظهور در غير و پیدایش حکم سوائت و تجلی فعلی بصورت وجود منبسط و فیض مقدس « تعین پیدا مینماید » بتعین ممکنات ، چون هر مطلقى مقوم مقید است و هیچ مقیدی خالی از مطلق نیست - معیت اصل وجود با متعینات معیت قیومیست - از طرفی هیچ مقیدی خالی از مطلق نیست « لكل مقید وجه الى الاطلاق » لذا عارف کامل صدرالدین قونوی « قده » در نصوص « آخر کتاب تمهید القواعد چاپ سنگی طهران ص ۱۹۹ » گفته است: « ليس فى الوجود موجود يوصف بالاطلاق الا وله وجه الى التقييد ولو من حيث تعينه فى تعقل متعقل « ما » او متعقلين ؛ وكذلك ليس فى الوجود موجود محكوم عليه بالتقييد ، الا وله وجه الى الاطلاق ولكن لا يعرف ذلك الا من عرف الاشياء معرفة تامة بعد معرفة الحق و معرفة كل ما يعرف ومن لم يشهد هذا المشهد ذوقاً لم يتحقق بمعرفة الحق والخلق ، لذا وجود منبسط كه فعل سریانى حقست با وحدت اطلاقى ذات باهر مقیدی موجود است و وجودش با مقیدات قاذح در وحدت ذاتش نمی باشد بهمین جهت است كه گفته اند : « حق منزّه بحسب ذات باعتبار سریان فعلی عین هر شیء است » و از این اتحاد كمال اهل تحقیق باتحاد شیء و فیء یا حقیقت و رقیقت تعبیر نموده اند ، اتحاد او با ممکنات و اتصاف او بصفات امكانیه باعتبار ظهور و سریان فعلیست و باعتبار اطلاق و مقام غناء عن العالمین متمیز از اشیاءست معرفت « الامر بین الامرین » كه از مصدر عصمت و طهارت صادر شده است توقف بر فهم این مسأله دارد آیات و روایات ظاهر و نص در تنزیه ناظر بحاق مقام اطلاق و صرفت وجود حق و آیات و روایات داله ی بر تشبیه اشاره ی خفیه ای بمقام ظهور فعلی و سریان و تجلی حق در ممکنات میباشد .

صدرالدین قونوی در نصوص در فرق بین کمال ذاتی و اسمائی « حق » گفته است : « ولا شك أن كل تعین يتعقل للحق هو اسم له فان الاسماء ليست عند المحقق الاتعینات الحق فاذن كل كمال يوصف به الحق يصدق عليه أنه كمال اسمائی من هذا الوجه ، وأما من حيث *

کنسبة النور المحسوس والضوء المنبث على أجرام السماوات والارض الى الشمس وهو غير الوجود الانتسابي الرابط الذي كساير المعقولات الكلية و المفهـومات العقلية ، لا يتعلق بها جعل و تأثیر ، ولها ايضاً كالمعقولات المتأصلة وجود لكن وجودها نفس حصولها في الذهن ، وكذلك الحكم في مفهـوم العدم و الاشياء واللاممكن واللامجمعـول بالافرق بين هذه

✽ أن انتشاء الحق من حضرة وحدته ، هو من مقتضى ذاته فان جميع الكمالات التي يوصف بها هي كمالات ذاتية واذاتقر هذا فنقول : من كان له هذا الكمال لذاته من ذاته فانه لا ينقص بالعوارض واللوازم الخارجية في بعض المراتب بمعنى أنه لا يقدح في كماله ولا جائز ان يتوهم في كماله نقص ايضاً بحيث يستكمل بها بل قد يظهر بالعوارض واللوازم في بعض المراتب وصف اكملته ومن جعلتها معرفة ان هذا شأنه»

اتصاف حق بصفات ممكنات وظهور نور او در جميع مراتب موجودات امكانيه و اضافى اوصاف امكانى بأن حقيقت مقدس باعتبارى دلالت دارد بر كمال وسعوى فعل او كه حكايت از كمال و اطلاق ذاتى او مينماید «لانه احاط كل شيء علماً و قدرة و كمالاً ولا يشذ عن حیطة وجوده شيء من الاشياء» اگر كمالى از كمالات فرض شود كه حق تعالى آنرا بنحو اعلى و اتم واجد نباشد بايد ذاتش مركب باشد از جهت وجدان و فقدان - كمالات امكانى باعتبار ثبوت و نفى دلالت بر كمالات ذاتى حق مينماید ، از جهت ثبوت «باعتبار كمال بما هو كمال» دليل بر سعه وجود و احاطه قدرت و اراده و علم او و از جهت نفى «باعتبار محدوديت كمالات امكانى» دليل بر تنزه ذات و تقدس صفات او ميباشند و بالجملة اين اوصاف بطور مطلق براى او ثابت نيسند و بنحو اطلاق نفى نميشوند - «هذا باب يفتح منه الابواب ومنها ان من عرف ، عرف سر الآيات والاخبار التى توهم التشبيه ولم يقع فى ورطة التأويل» چون اين آوصاف باعتبار ظهور فعلى و تجلى انبساطى ثابتند «ولا فى ورطة التشبيه» براى آنكه حق اول ، باعتبار غيب ذات منزّه از جميع اوصاف امكانيست ، بلكه باعتبار غيب وجود و احديت ذاتى عارى از جميع مفاهيم و آوصاف است كه «كمال التوحيد نفى الصفات عنه»

برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود بنصوص شیخ صدرالدین قونوی باتعلیقات آقا میرزاهاشم رشتی «چاپ طهران آخر کتاب تمهید القواعد ابن ترکه صفحه ۲۰۰ و مصباح الانس صدرالدین قونوی و تمهید القواعد ابن ترکه والهیات کتاب اسفار چاپ سنگی طهران ص ۸۲ فی شمول ارادته لجميع الموجودات و ۸۳ و ۸۴ «فانه سبحانه عال فی دنوه ، دان فی علوه ، واسع برحمته کل شيء ، ما یخلو من ذاته شيء من الذوات ، ولا من فعله شيء من الافعال» .

المفہومات و غیرہا فی کونہا لیست الاحکایات و عنوانات لامور، الا أن بعضها عنوان لحقیقة موجودة و بعضها لامور باطلۃ الذوات .

لان فعلہ الساری یتعین فی کلّ شیء بتعینہ و ینظر بحسبہ و بتعین العقل کان عقلاً و بتعین النفس نفساً و هكذا فی جمیع الاشیاء الساری فیہا یتخصّص بہا ویسمی باسم خاص فی کلّ مرتبة و حفظہ واجب و هذا مراد من یقول : إن أسماء الله توقیفی موقوف علی الاذن من الشارع . و نسبة الوجود المنبسط بما هو منبسط إلى الواجب تعالی كنسبة النور المحسوس والضوء القایم بالشمس المنبث علی اجرام السماوات والارض إلى الشمس مع الفرق بوجه بل بوجوه ، وهذا الوجود الساری أمر متحقق فی الخارج لیس هو الوجود الانتسابی الا ثباتی المصدري الذی کان رابطة لا یتعلق به جعل و تأثیر بالذات کسائر المفہومات العقلیة والمعقولات الثانیة لها وجود کالمعقولات الاول المتأصلة ، لكن وجود المفہومات العقلیة لیس إلا الحصول فی الذهن ، و لیس لها ما بازاء موجود فی الخارج بل عارضیة و إتصاف المعروض بہا فی الذهن ، و معروض المعقولات المتأصلة کان موجوداً و متصفاً بہا فی الخارج . و الاشتراك بینہما فی الوجود مطلقاً ، و كذلك الحکم فی المفہوم العدم واللاشیء ؛ لان هذه مفاهیم کلیة والکلی ما هو تصوّره و وجوده فی الذهن غیر مانع عن المطابقة و الاشتراك و لا یخلو عن الوجود بوجه بل المفہوم من حیث هو مفہوم أى مفہوم کان لیس مصداقاً بالذات بل المصداق بالذات لکلّ شیء هو الوجود بل المفہومات ہی العنوانات لامور و بعضها حکایات لامور متأصلة کالانسان والحيوان و بعضها لامور باطلۃ الذوات کالعدم المطلق والمجهول المطلق واللاشیء ، لیس لها مصداق فی الخارج

و سادسها - انه لو تحققت الجاعلیة والمجعولیة بین الماهیات لزم ان یكون ماهیة کل ممکن من مقولة المضاف (۱) و واقعة تحت جنسه واللازم

۱- اگر جاعلیت و مجعولیت بین مایات باشد لازم میآید کہ جمیع مایات تحت مقولة جنس مضاف واقع شوند و چون وقوع مایات تحت جنس مضاف باطلست ملزوم آنہم کہ اصالت مایہیت باشد باطلست بیان ملازمہ آنستکہ قبلاً ثابت کردیم و گفتیم باید حیثیت ذات معلول و مجعول مرتبط بجاعل باشد و ارتباط بجاعل در مرتبہ و مقام ذات آن ملحوظ*

باطل بالضرورة فكذا الملزوم۔ اما بیان الملازمة فلما سبقت الإشارة اليه من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو الم معمول بالذات وما هو الجاعل بالذات.

* و مقرر شده باشد. گفته نشود که این لازم بنا بر اصل وجود هم محقق است، چون معمولیت در وجود زائد بر ذات وجود نیست و در تخوم و مرتبه ذاتش ارتباط بغیر وجود و محقق است. لازم میآید از تعقل وجود او تعقل غیرش که علت باشد و هر چه که از تعقل او تعقل چیز دیگر لازم آید دارای اضافه و از مقوله مضافست. ما میگوئیم مقوله مضاف و همینطور سایر مقولات از اقسام ماهیاتند، اجناس عالی که مقولات نام دارند و هر چه که دارای حد نوعی میباشد مرکب از جنس و فصل است و گفتیم که وجود نه جنس دارد و نه فصل و نه کلی است و نه جزئی و نه متخصص بخصوصیت زائده بر ذاتش میباشد، پس وجود تحت مقوله ای از مقولات واقع نمیشود مگر بتبع ماهیات. در جای خود ثابتست که باری تعالی اگر چه مبدء جمیع اشیاء است و باو استناد داده میشود جمیع اشیاء مع ذلك از مقوله مضاف نمیباشند. «بزرگتر است خداوند از اینکه از برای او و مجانس یا مماثل یا مشابه یا مناسب بوده باشد» علامه شیخ محمد حسین کمپانی اصفهانی در تحفه الحکیم فرموده اند:

وليس من مقولة المضاف كل مقولة لدى الانصاف

خلاصه کلام آنکه چون معمول بالذات باید مرتبه وجود و تحصیل او بعینه مرتبه انتساب و ارتباط او بعلم بلکه باید عین الربط بعلم باشد؛ و ممکن نیست که معلول در مرتبه ای از مراتب وجود مرتبط بعلم فیاض نباشد؛ اگر معلول در مرتبه ای ولو بحسب تقرر علمی و عقلی مرتبط بعلم نباشد لازم میآید که در آن مرتبه استغناء از علم داشته باشد و گفته اند که ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و استغناء معلول از علم در مرتبه ای موجب استقلال معلولست و استقلال در وجود از خواص حق تعالی میباشد و بس؛ اگر ماهیت معمول باشد باید مرتبه ذات او متقوم بعلم باشد و از لحاظ او لحاظ علت لازم بیاید و معقول نشود مگر باضافه بعلم. بعبارة اخرى اگر ماهیت بحسب نفس ذات جاعل و معمول باشد و جاعل و معمول دو ماهیت باشند لازم میآید دخول این دو ماهیت تحت جنس مضاف ولی در وجود این سخن جاری نباشد چون وجود تحت مقوله ای از مقولات واقع نمیشود و عین الربط بعلم است، و اگر کسی بعلم شهودی وجود امکانی را مشاهده کند او را مرتبط بعلم می بیند، بلکه اول علت را دیده و معلول را از رؤیت علت مشاهده مینماید. *

لو تحقققت الجاعلیة والمجعولية بالذات بین الماهیات أى لو كانت الماهية بنفس ذاتها جاعلة أى كانت حیثیة ذاتها حیثیة الجاعلیة وكذا لو كانت بنفس ذاتها مجعولة كانت حیثیة ذات الماهية المجعولة عین حیثیة المجعولية وإذا كان الذاتان أى ذات الجاعل وذات المجعول عین الحیثیتین فدخلهما تحت جنس المضاف ظاهر بئین وهذا إذا كان المراد من الجاعل بالذات أى نفس الذات مع قطع النظر عما سواها كانت جاعلة لاریب فیه وأما إذا كان المراد كما قال الشیخ من المجعول بالذات ماهو مجعول بغير واسطة مجعول آخر لأن یکون الجعل واسطة فاذاً یکون الارتباط بین الجعل والمجعول لابینه و بین الجاعل ولا یتحقق الجاعلیة بدون مبدء الاثر و غیر الذات وعلى بیان المصنف ان المؤثر هنا ثابت المنال لمبدء الاثر لا یکون لسوی الذات المؤثر مدخل فی تتمیم الجاعلیة فعلى هذا كانت حیثیة الذات حیثیة المؤثریة ومبنى ما قبل فی التجرید «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» هو هذا ولا یرد علیه ما قال الشارح الجدید وما قبل فی هذا نظیر تشبیه بوجه سدید لما فی التجرید والشرح الجدید وحقیقة الکلام وحقیقة ما فی المقام حاصلة لمن تدبر التدبر التام «أو ألقى السمع وهو شهید»

لا یتقال: هذا مشترك الورود على المذهبین لان المجعول اذا كان نفس وجود المعلول لصفة زائدة علیه لكان فی ذاته مرتباً بغيره فیلزم من تعقله تعقل غیره أى فاعله وكل ما لا یمکن تعقله الامع تعقل غیره فهو من مقولة المضاف. لاننا نقول: مقولة المضاف وكذا غیره من المقولات التسع انما هی من أقسام الماهیات دون الوجودات فالاجناس العالیة هی المسماة بالمقولات فكل ماله حد نوعی له فصل وجنس فهو لا محالة یتجب أن یتكون واقعة تحت احدی المقولات العشر المشهور .

اگر کسی بگوید که ماهیت دو لحاظ دارد یکی لحاظ نفس ذات آن «من حیث هی هی» که باین اعتبار باهیچ چیز ارتباط ندارد نه ارتباط در ذاتش مأخوذ است نه عدم ارتباط و یک لحاظ، لحاظ ماهیت مجعوله است، و ماهیت باین لحاظ عین الربط بدلت است همانطوریکه شما در وجودات گفتید. جواب میدهم که مراد از مقوله مضاف همین است و اضافه از شئون ماهیات موجوده میباشد نه ماهیت «من حیث هی هی».

لا يقال هذا اى لزوم خلاف الواقع مشترك بين القول بمجوعية الماهية والقول بأن الوجود معمول لان ما قلت فى قولهم انه على هذا يصير حيثية ذات الماهية حيثية الجاعلية والمجوعية فصارت الماهية من مقولة المضاف وهو خلاف الواقع كذا نقول: اذا كان الوجود نفسه مجعولا بالذات كانت حيثية ذاته حيثية المجوعية فكان الوجود من مقولة المضاف وهو خلاف الواقع. لانا نقول: ليس كذلك لان المقولات من سنخ الماهيات ويقال فى تعريفها ماهية كذا، اى مقولة كانت لان المقسم معتبر فى الاقسام والوجود خارج عن المقسم ولا يصدق عليه المضاف ولا غيره وإلا لكان له جنس وحصل خلاف ما ثبت كما قال :

وأما الوجود فقد ثبت أنه لا جنس له ولا فصل له وليس هو بكلى ولا بجزئى متخصص بخصوصية زائدة على ذاته ، فاذن لا يقع الوجود تحت شىء من المقولات بالذات الا من جهة الماهية فيما له ماهية ومن ههنا تحقق ان البارئ تعالى و ان كان مبدء كل شىء واليه يستند كل شىء ليس من مقولة المضاف تعالى عن ان يكون له مماثل أو مجانس أو مشابه أو مناسب - علواً كبيراً

إذا كان للوجود جنس والجنس من مقولة الماهية كانت الماهية سابقة على الوجود وعليه المفسد المقررة ويتشخص بتشخص زايد وهو فاسد، فلا يتصف بما هو صفة الماهية بالذات إلا من جهة الماهية بالعرض ومن هذا الجواب تحقق جواب عن سؤال وقع من مسامحة حال مبدئية الواجب وقيوميته لما سوى بأن قيومية الواجب ومبدئيته إما لذاته فيلزم أن يكون من مقولة المضاف وإما أن يكون لامر زايد فيلزم ان يكون فى مرتبة الذات فاقداً لهذه الصفات . وجوابه أن مبدئية الواجب بحسب الذات والمقولات هى الماهيات و الواجب صرف الوجود و محض الخيرية خارج عن المقولات كلها اضافة وغيرها. قال الشيخ «قده» قول المصنف ثبت أن لا جنس له لم يثبت ذلك وعلم أن بعض الاشياء داخلية تحت أجناسها وأنواعها وأن الاشياء الداخلة والمدخولة فيها وجودات لانها بنفسها هى المفاضة من فعل الله تعالى و لم يفرض من فعل الله الا الوجودات. اقول: نعم المفاض بالذات هو الوجودات ومرتبطة

بالماهیات و ينتزع منه المفاهيم العقلية والمعاني الكلية الذاتيات وتنقسم إلى الجنس والفصل والنوع والعرضيات وتنقسم إلى العرض العام والعرض الخاص وهذه انواع للماهية الكلية والمفهوم الكلي ويصدق على الماهية بالذات ويدخل المفهوم والماهية في تحتها بالحقيقة وبالذات والوجود المرتبط بالماهية بالعرض وقال الشيخ «قده» قول المصنف ولا بجزئى متخصص بخصوصية زائدة على ذاته. يفهم منه أن الوجودات يتخصص بخصوصيات غير زائدة كما ذكر سابقاً أنه يتخصص في مراتبه ومنازله بشئونه الذاتية وأن غير الوجود ليس بشيء مما يتخصص بخصوصية زائدة وهذا الزائد إن كان وجوداً كان شيئاً يختص بالاشياء لان غير الوجود ليس بشيء وإن كان غير وجود فليس الشئ وما يتخصص به الوجود من شئونه الذاتية أهى «هو» أو غيره فان كانت «هو» فلم قيل بشئونه ولم يقل بذاته ولم كانت الشئون كثيرة وهو واحد وإن كانت غيره فهي زائدة على ذاته فهو كغيره. أقول قول المصنف انه يتخصص في مراتبه ومنازله بشئونه الذاتية. النزول هنا ليس خروج الشئ من مرتبة إلى مرتبة وانتقال من مكان إلى مكان بل النزول بطريق الفيض وكما ينزل الفيض من مرتبة إلى مرتبة لا يتغير مرتبته السابقة أصلاً بل باق بحاله وكذلك في الصعود وإن كان بينهما فرق بوجه والنزول بهذا النحو وكثرة الشئون بهذا الوجه لا ينافى وحدة الذات وشأن الشئ ووجه الشئ هو الشئ بوجه، فلا يكون بينهما مغايرة وغير الوجود اعنى الماهية ليس بشئ اذالم تكن مرتبطة بالوجود ومتقررة به وكل ما قال الشيخ مبنى على قراره واصله «فتدبر» وقال الشيخ: قد ذكر المصنف قبل هذا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وان كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله ونريد بالفعل المفعول فيلزم من هذا ان فعله الذى هو الوجودات لا يكون لها ماهيات لمشابهتها بفاعلها أو يكون له ماهية وبحكم هذه القاعدة يلزم على الوجود الواجب ما يلزم الوجود الحادث لانه من سنخه عنده فيلزم دخوله تحت مقولة المضاف من جهة الماهية أو عدم ذلك فى الحادث .

أقول ما قال المصنف «فعله مثل طبيعته وان كان ناقصاً» يقتضى ان يكون للفعل

حدّ و تعین لان النزول لازمه النقصان والتعین والشیء النازل بما هو ناقص ومتعین له ماهیة وزوج ترکیبی مع أن فعل البسیط بسیط لان الفعل بالذات والفیض النازل هو الوجود والماهیة والتحدّد والتعین لازم له لیس أثراً أو فعلاً بالذات و لیس للفاعل حد و ماهیة لانه لیس له نزول وقصور فلا یدخل تحت مقولة المضاف من جهة الماهیة و یدخل الحادث تحته من جهة الماهیة لنزوله وتحدّده لان النقصان والتحدّد لازم للنزول وهو جهة النفس والذات فی الممكن وما هو أثر وفعل بالذات وجهة الربّ هو الوجود والماهیة لیسست مجعولة بالذات ولا یصدر عن البسیط بالذات الا البسیط والمشابهة بمقتضى القاعدة متحقق على ما ذکرنا «فتذکر» قال الشیخ: فتقول للمصنف یلزمک اما أن تقول ذات الباری تعالی لا یكون مبدء لشیء کما تقول وانما المبدء هو فعله او تقول بدخوله تحت جنس المضاف اقول: قد علمت دخول الماهیة فی الاشیاء الممكنة من جهة النزول والقصور بطریق اللزوم بالقصد الثانی وما صدر عن البسیط بالذات هو البسیط وهو الوجود فلا یدخل ماهیة وراء الوجود فی المبدء ولا یدخل تحت الماهیة سواء کان مضافاً او غیره والمماثلة كانت هنا بوجه ولا یجوز أن یكون له مماثل من کلّ وجه ولا یقول به عاقل کیف العاقل العالم .

وسابعها- أنه یلزم على مذهبهم ان یكون معنى الذاتى كالجوهر مشکكاً متفاوتاً بالاقدمیة ، والتالى باطل عندنا و عندهم جمیعاً فكذا المقدم ؛ لان بعض افراد الجوهر علة لبعض آخر كما فی علیة الجواهر المفارقة للاجسام وعلیة المادة والصورة للجسم المركب منهما والعلة فی ذاتها اقدم من المعلول وهذا شاهد على من لم یقل بالتشكیک فی الذاتی وهو باطل عنده بمآمر ولا یحتاج فی هذا الحكم إلى دلیل أن لاعلیة بین الماهیات وإلا كان هذا مشتملاً على الدور کما لا یخفى والشیخ الاشراف قال بالتشكیک ومجعولية الماهیة (۱) لان القول

۱- مصنف علامه اعلى الله مقامه در اسفار گفته است (الف): «ومن الغرائب ایضاً ان*

بأن الماهية كانت علة لماهية أخرى بالذات يستلزم القول بالتشكيك وهو قائل بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات ويلزمه أيضاً، وبعضهم قال بالاول ولم يقل بالثاني

* اکثر القائلين بالجاعلية والمجعولية فى الماهيات لم يجوزوا التفاوت فى افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجود التشكيك ، وبالغوا فى مناقضة هذا الرأى ، مع حكمهم باعتبارية الوجود ، و قولهم صريحاً والتزاماً بتقديم ماهية العلة على ماهية المعلول ؛ وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر - كالعقل الفعال والهيولى مثلاً - يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة فى باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول ، وهم يتحاشون عن ذلك ، وسيجىء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه وبه الشكوك انشاء الله **در کتاب جواهر** واعراض اسفار گوید (الف) «واما من ذهب الى أن الوجود لا حقيقة له ولا صورة منه فى الخارج فلامحالة يلزمه القول بأن العلية والمعلولية والتقدم والتأخر الذاتيين لا يكون الا من جهة الماهيات وبحسبها ، فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس او كالمادة والصورة وما يتركب منهما فلا بد على مذهبه ان يكون الماهية الجوهرية فى كونها ماهية جوهرية ، علة لماهية جوهرية اخرى كذلك ، لان هذا من ضروريات كون الوجود اعتبارياً فان الامر الاعتبارى لا يكون فاعلاً ، موثراً ولا مجعولاً منفعلاً »

در تعلیقات (ب) بر شفا گفته است: «انما التقدم والتأخر والعلية والمعلولية فى اقسام الجوهر فى الوجود وبالوجود . والمعجب من بعض أجلة المتأخرين ومن يحذو حذوه (ج) حيث ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعلوا المجعول والجاعل نفس الماهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتأخر فى الذاتيات ويلزمهم التناقض فى كون جوهر علة لجوهر آخر وهم لا يشعرون»

حق باصدا المتألهين است قول باعتباريت وجود بانفى تشكيك در ماهيت قول باطل است معلوم است اين دليل نقضى است براى كسانى كه در ذاتيات تشكيك قائل نيستند و اما شيخ الاشراق و جمع ديگرا از اتباع رواقيون كه تشكيك در افراد ماهيت و حقيقت واحد قائلند از اين اشكال جواب خواهند داد. رجوع شود باسفار (چاپ قديم) مباحث جعل اختلاف انحاء تشكيكى صفحه هاى ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۰۹ - مبحث مثل *

الف- جواهر واعراض اسفار چاپ قديم صفحه ۴۱۷ فصل ۳۰۱

ب - تعلیقات بر شفاء چاپ سنگى طهران « ۱۳۰۵ هـ ق » ص ۸۲ « تذنيب - و اعلم أن فى هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء الخ »
ج - ملاجلال دوانى و جمع ديگر از متأخرين

لبطلان الثانی عنده وعدم الالتفات بالمالزمة .

وقال الشيخ: والقول بالتشكيك هو المعروف من مذهب أهل الحق عليهم السلام بل من مذهب أغلب العقلاء وقال فيه كلام طويل وعند التأمل يعلم أن ما قاله لا ينافي مذهب النافى لانه به بنى القول فى حقايق الذاتيات والمصداق بالذات لكل شىء عند المصنف هو الوجود وقال الشيخ فى آخر كلامه: فان قلت من أين خصصتهم بتهافت النظر دونك قلت لو كان النظر بينى لنفسى وبين هؤلاء الاعلام لما ساويت تراب اقدامهم ولكنى تمسكت بالعروة الوثقى واقول بقول من اتفقت «انا وهم» على صدقهم وهم استقلوا. اقول: وما قال من مذهب أهل الحق عليهم السلام حق الكلام وغير ما هو مرادهم باطل عند كل عاقل ولذا لانسأل ولا نرد فى كلامه و أفوض بمن رخص و علم بالمراد قال :

بل لا معنى لهذا النحو من التقدم والتأخر الا العلية والمعلولية فاذا كانت العلة ماهية فكان المعلول ماهية كانت ماهية العلة بما هى هى متقدمة على ماهية المعلول وهى فى ذاتها متأخرة عن ماهية علمتها واذا كانتا جوهرين كانت جوهرية احديهما بماهى جوهرية اسبق من جوهرية الاخرى كذلك فيلزم التشكيك فى معنى الذاتى و هذا باطل عند محصلى الحكماء فانهم قالوا الاولوية والاوئوية لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر فى تجوهره ولا فى كونه جوهرأ أى محمولا عليه معنى الجوهر الجنسى بل يتقدم عليه اما فى الوجود كتقدم العقل على النفس او فى الزمان كتقدم الاب على الابن

✽ افلاطونى (الف) وصور عقلى صفحہ ۱۲۷ و ۱۲۸) ملاصدرا در نامه خود بميرداماد كه قائل باصالت ماهيت وتشكيك در وجود است اشكالات فوق را بطور نسبه مفصل ذكر كرده است .

الف- رجوع شود به صفحه ۱۲۷ و ۱۲۸ أسفار چاپ سنگى طهران « وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية و ناقصة فقيرة
ب- رجوع شود بشرح حال وآراء فلسفى ملاصدرا تأليف نگارنده صفحه (۲۲۸) بعد از ذكر اشكالى كه در موارد مختلف از كتب خود آن را ذكر كرده گفته است : « أما مذهب جماعة من شيعة افلاطون والاقدمين القائلين بأن الوجود اعتبار ذهنى ، فيتقدم عندهم جوهر العلة فى جوهريته على جوهر المعلول فى جوهريته الخ »

والخلاف فی الذاتی من سنخ المعانی و اما حقيقة الذاتی و مصداقه بالذات فلیس الکلام هنا فيه و معلوم إذا كانت ماهیة «ما» علة لماهیة «ما» كانت ماهیة العلة متقدمة علیها بالذات لان معنى التقدم بالذات بالمعنى الاخص هو تقدم بالعلیة فكانت ماهیة العلة بحسب ذاتها أولى و أقدم لان الالتأثیر و التأثیر بنفس الذات لا فی أمر آخر و هذا باطل بالاتفاق و فی نفس الامر عند المصنف، لكن لما حصر البطلان بأنه متفق علیه لما احتاج إلى بیان بطلان التالی؛ فذكر الدلیل لاثبات الملازمة. و الحق أنه بعد التصور التام لا یكون فی التصدیق كلام و قول المصنف فانهم قالوا. لأولية و لأولية. هذا القول منهم علی الظاهر مبني علی زعمهم أن لا تأثیر و لا تأثیر بین الماهیات فعلى ظاهر الاستدلال كلام لكن المصنف قال التشکیک باطل عندهم فی معنى الذاتی فملزومه أعنی العلية بین الماهیات و جب أن یكون باطلا .

قال الشیخ «ره» تقدم الفعل بمرجح ام بغير مرجح و تردد فی الکلام و ختم بأن المرجح من ذات المفعول أوله دخل فثبت الاولیة و الآلویة، أقول الترتب ذاتی بینهما و هو یتدعی أن یفیض الفیض علیهما هكذا بحسبهما و هذا القدر لا یقتضی أن یكون ماهیة الفعل بحسب نفس الماهیة علة بل ما یفیض علیها كان أقدم و الماهیة باعتبار إرتباطها به كانت موصوفة بالعرض .

و ثامنها- انه قد تقرّر عندهم ان مطلب ماء الشارحة غیر مطلب ماء الحقيقة و لیست الغیریة فی مفهوم الجواب عنهما لانه «الحد» عند المحققین لا غیره الا عند الاضطرار فهذه المغایرة بین المطلبین لیست الامن جهة اعتبار الوجود فی الثانی دون الاول و لزوم من ذلك ان لا یكون الوجود مجرد أمر انتزاعی عقلی بل یكون أمراً حقیقیاً و هو المطلوب

قوله : إن مطلب ماء الشارحة غیر مطلب ماء الحقيقة لان المقصود من ماء الشارحة تحصیل مفهوم اللفظ و طلب شرح الاسم و من ماء الحقيقة المطلوب فهم حقيقة المدلول (۱) و سنخ المفاد بحسب الواقع بعد السؤال عن الوجود بهل البسیطة

۱ - در جای خود مقرر شده است که مطلب ماء شارحه غیر مطلب ماء حقیقیه است و این غیریت در مفهوم جواب از سؤال ماء شارحه و حقیقیه اخذ نشده است بلکه این مغایرت بین دو مطلب از جهت اعتبار وجود در ماء حقیقیه است لازم می آید که وجود *

والعلم بوجوده، وليست المغايرة من محض مفهوم الجواب عنهما لأن الجواب من حيث المفهوم عن كلا المطلبين هو الحدّ إلا نادراً وإذا كان الوجود أمراً اعتبارياً لا يتحقق لهذا المقرّر مرام ولم يكن لهذا التفصيل من «ما» و«هل» فائدة التام والتمام بل لا حاصل لهذا الكلام، وأمّا إذا كان الوجود أمراً عينياً متحصلاً خارجاً كان فائدة هذا لمقرّر ظاهر الآن المعنى بدون ملاحظة الوجود هو الماهية وهو المطلوب من «ماء الشارحة» والمعنى والمفهوم بملاحظة الوجود هو الحقيقةية وهذا الاعتبار كان بعد العلم بوجوده الذي حصل من السؤال بهل البسيطة وهذا هو مطلوب ماءاً لتحقيقه وبعد العلم بوجود

* مجرد امر انتزاعی نباشد بلکه امر واقعی باشد .

توضیح این کلام آنستکه ماء بردو قسم است ماء شارحه که مفهوم لفظ را شرح میدهد و ماء حقیقیه که از حقیقت شیء سؤال میشود اولی را بلسان فرس پاسخ پرسش نخستین گفته اند . و سؤال در مطلب ماء شارحه شرح لفظ است ، مثل اینکه گفته میشود ما العنقاء «عنقاء چه چیز است» جواب داده میشود «طائر» ولی در ماء حقیقیه اینطور نیست ، سؤال میشود از حقیقت شیء ، یعنی بعد از آنکه سؤال از شرح معنای لفظ شد گفته میشود آیا موجود است یا نه که این مطلب را مطلب هل میگویند بعد از سؤال از وجود بنحو هل بسیطه سؤال میشود آیا حقیقت آن شیء چه چیز است فرق این سؤال بما میفهماند که باید بین نفس ذات ماهیت و وجود خارجی فرق باشد و سؤال ماء حقیقیه ناظر بخارج از حاق ذات ماهیت است پس خارج از حاق ذات ماهیت مرحله اعتبار ماهیت است با وجود پس سؤال بلحاظ وجود توأم با ماهیت است . این برهان مصادره بمطلوبست قائل باصالت ماهیت جواب میدهد ، ماهیت دو مرحله دارد ماهیت من حیث هی هی و ماهیت مجعوله ، ماء حقیقیه راجعست بسؤال از ماهیت مجعوله که منشاء ترتب اثر و منشاء انتزاع وجود مصدری می باشد ، این فرق از انتساب بجاعل و حیثیت مکتسبه از جاعل پیدا شده است .

اگر جواب دهیم که حیثیت مکتسبه - سنخ ماهیت یا وجود یا عدم است همانطوریکه قبلاً ذکر شد ، این دلیل بر میگردد بدلیل سابق. این بود تحریر دلائلی که میتوان برای اصالت وجود از راه جعل اقامه نمود .

هذه خلاصة ما ذكره المصنف العلامة «قدس سره» في اثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية من ناحية جعل وقد فرغت من تحرير هذه الحواشي «٨» شهر ذي الحجة الحرام «١٣٨٢» من الهجرة النبوية «ص»

الشیء وتحصله یبحث عن عوارضه الذاتیه بهل المركبة فی کلّ علم هو موضوعه قال الشيخ : إنه أراد بهذا الاستدلال إثبات أن الوجود مجعول بالذات والماهية بالتبع. وهذا لا يفيد شيئاً من ذلك وإنما يفيد كونه متحققاً فی الخارج، فقوله: وهو المطلوب، غير المطلوب. أقول : إذا ثبت عند المصنف أن أثر الجاعل والمجعول بالذات و بالحقیقة كان أمراً واقعياً عينياً ولا يجوز أن يكون الوجود والماهية كلاهما أمراً عينياً بالحقیقة ومجعولاً بالذات فاذا تحقق أن الوجود متحقق فی الخارج (۱) تحقق أن الوجود هو المجعول لا غیره وهو المطلوب .

۱- یکی (الف) از محشین مشاعر گمان کرده است نزاع بین قائلان باصالت وجود واصالت ماهیت لفظی است لذا گفته است: چون قول باعتباریت وجود واصالت و مجعولیت ماهیت قول سخیف و رای باطل است بجاست بین این دو قول جمع کنیم و بگوئیم : کسانی که گفته اند وجود مجعول نمیباشد و امری اعتباریست همان نفس مفهوم انتزاعی وجود را قصد کرده اند که از توانی معقولانست . از کلمات قائلین باصالت وجود ان معنا را استفاده نموده اند ، کما اینکه امام راضی (ب) هم همین معنا را فهمیده و گفته است : چطور میشود يك امر انتزاعی اضافی در حق واجب تعالی امری مستقل بذاته ومنشاء استقلال و موجودیت جمیع موجودات و غنی از سبب و علت و متشخص بذاته باشد ؟ . و مراد کسانی که قائل باصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند امری وراء ماهیت کلیه طبیعی من حیث هی هی است ، چون ماهیت باین اعتبار نمیشود مجعول باشد ، پس مراد اعظم از ماهیت امری دیگر وراء وجود عام بدیهی است که عبارت باشد از ذات شیء که در خارج متحصل و موجود است . و مراد قائلین بمجعولیت وجود قطعاً امر اعتباری انتزاعی نیست و آنچه را قائلین باصالت وجود مجعول میدانند نزد محققان اصالت ماهیتی همان مجعولست پس نزاع آنها لفظی است . بعد گفته است :

«وظنی ان هذا التوجيه غير مستنكف عند من سلمت فطرته التي فطر عليها من الامراض*»

الف - فاضل بارع آقا میرزا احمد اردکانی شیرازی (قده) در حواشی خود بر این کتاب رجوع شود بکتاب المشاعر چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق حاشیه ص ۶۲ و ۶۳
ب - فخر رازی و امثال او از فهم این قبیل از مسائل مهمه فلسفه محرومند و عمر خود را در مجادلات کلامیه و مباحث بی فائده تلف کرده اند ، لذا کتب آنها مملو از مطالب متناقضه است . « و ما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون . »

چشم باز و گوش باز، و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا

المشعر الثامن

فی کیفیت الجعل و الافاضة و اثبات الباری الاول وان الجاعل
الفیاض واحد لا تعدد فیہ ولا شریک له و فیہ مشاعر - المشعر الاول ان نسبة
المجعول المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة

لاشك أن الموجودات المجعولة في العالم كثير والمفاض بالذات بالحقيقة
متحقق وليس كما يزعم البعض أن ما في الكون وهم و سراب وهذا الوهم (۱) غلط

المغيرة لها عن استقامتها

ولی این توجیه و اصلاح بین این دو طایفه صلحی بدون رضایت طرفین است ما در
اول بحث اصالت وجود مورد نزاع بین طرفین را ذکر کردیم و گفتیم که قائلین باصالت
وجود گفته اند این وجود مفهومی و انتزاعی عنوان از برای وجود و تحقق خارجی است و
نزاع در این است که: آیا این مفهوم عام بدهی فردی بالذات از سنخ وجود دارد یا نه
مجعول ماهیات است. در ماهیات اینطور گفتیم: آیا کلی طبیعی و نفس ماهیات فردی بالذات
در خارج دارد یا فرد بالذاتش وجود است. شأن محققین اجل است از اینکه خیال کنند
قائل باصالت وجود معقول ثانی و وجود مفهومی را در خارج اصیل و ذوات اشیاء را امری
اعتباری میدانند. علاوه بر این اشکالات و مناقشاتی که طرفین بیکدیگر کرده اند مثل
شبهات شیخ الاشراق که فرموده است اگر وجود امری خارجی باشد باید جمیع موجودات
واجب بالذات باشند و همینطور اشکالاتی را که صدر المتألهین در باب اصالت و معیولیت
ماهیت ذکر کرده است همه شاهد است بر اینکه نزاع بین دو طایفه لفظی نیست لذا محققین
فن نزاع را لفظی نمیدانند. و ما ذکره الحکیم المحشی ان هو الاصلاح من غیر تراضی الخصمین،

۱- در کلمات اهل عرفان مطالبی دیده میشود که شخصی غیر ما نوس با آن مطالب
گمان مینماید که آنها وجود ممکنات را سراب صرف و خیال محض میدانند در حالتی
که آن اعظم بکثرت وجود و موجود معتقدند و کلمات آنها در مبده و معاد و معارف الهی
بهترین مشربهاست و با کلمات ائمه هدی سلام الله علیهم اجمعین موافق است. مثل آنکه
از وجود ممکنات تعبیر بنسب و اضافه و تعین و غیر اینها از الفاظ نموده اند ما بطور اختصار
بعضی از مطالب آنها را با اندازه ای که مناسب با وضع این تعلیقه است ذکر مینمائیم. این مطلب
را باید درست فهمید و دقت کرد که مراد این اعظم از نسب، نسب و اضافه ی اشراقیه است نه
نسب و اضافه ی مقولیه ی اعتباریه ی مصطلحه، و مرادشان از اعتباری، اعتباری باصطلاح اهل
عرفانست نه اعتباری انتزاعی مصطلح حکماء عظام و چون حقیقت وجود حقیقت و ممکنات*

بالضرورة وما يطلق العارف بالخيال عليها له وجه ولا يريد بالخيال الأمر الموهوم الذي لا مصداق له وهذا لا يحتاج إلى البيان والمحتاج إلى البيان هو كيفية الافاضة و بيان المناسبة بين الجاعل ومفعوله بالذات وما هو المجعل والمفاض بالحقيقة، ثبت سابقاً أنه هو الوجود وأما كيفية الافاضة فنبين في هذا المشعر وقال: إن نسبة المجعل المبدع وقال: أولاً المشعر الثامن في كيفية الجعل. وبيّن نسبة المجعل لان من معرفة حقيقة المجعل يعرف كيفية الجعل ولا طريق لها إلا بها وقال الشيخ «ره»: المراد من الجعل، المجعل لان المصنف كان يصدد بيانه ولوجوه أخرى إذا أراد به الفعل فيراد

*مظاهر وظهور اويند ، ممكن نیست كه گفته شود اضافی حق باشیاء اضافی اعتباری است ، و اینکه گفته اند وجود ممكن عين ربط و عبارتست از ظهورات و تجلیات حق ، تجلی حق در اشیاء همان اضافی اشراقیه است كه طرف ساز است ، و قبل از این تجلی چیزی محقق نبوده است . عارف محقق حمزه فناری در مصباح الانس در شرح كلام محقق مدقق صدرالدین قونوی فرموده است «مصباح الانس حمزه فناری چاپ طهران ۱۲۲۳ هـ ق ص ۲۴۷ و ۲۴۸» .

« و لنشر الى بعض ما نتيجة هذه الاصول ليستدل به المستبصر على عموم حكمها وغرائب ثمراتها بحسب الاحوال والمراتب والمواطن » باین عبارت فرموده است : « اما الاصول فمنها ما امر أن لا وجود في الحقيقة للمصور ، لانها صور النسب العدمية ومعنى موجوديتها انتساب الوجود اليها فلا وجود الا للذات الاحدية والباقي نسبه واحواله ، ومنها ان كلا من التجلي الاحدى وحقايق الممكنات التى هى كيفية ثبوتها فى علم الله قديمة و الاقتران نسبة معقولة ولا وجود يحدث ؛ ومنها ان كل شيء متعين فى العماء ، ولا حادث الا ظهوره كما امر والظهور نسبة للوجود ، لا امر محقق . فان قلت: فوجود ما سوى الحق اذا لم يكن بطريق الحقيقة كما هو مقتضى هذه الاصول كان مجازاً وكل مجاز صح نفى الحقيقة عنه وكل ما صح نفى الحقيقة عنه كان باطلا كما فى قول لبيد : «لا كل شيء ما خلا الله باطل» و صدقه الرسول و ارتضاه فكيف قالوا لا باطل فى الوجود ، على انهم صرحوا أيضاً بانه لا مجاز فى الوجود و ذكره الشيخ «رض» فى النفحات. قلت: هذا هو مطرح العقول و متصادم الاصول و تحقيق حقيته ليس الا بمحض لطف الحق وسعة عطيته ، فالذى هو وسع فهمى ان القول ببطلان وجودات الممكنات مبنى على ان حقائقها لولا توجه التجلى الالهى اليها تقتضى العدم . همينطور كه كراراً ذكر نموده ايم مراد اهل عرفان از نسب و اضافه ، اضافه و نسب و ربط اشراقىست .

بها کیفیت متعلقه إذا الفعل لا کیفیت له كما قال علیه السلام : « لا کیف لصنعه » كما أنه لا کیف له فاحسن التأمل فيه ؛ وقوله : وإثبات الباری أى دلیل وجوده وافادة العلم بأنه واجب التحقق لأوّل له كما لا آخر له وأن الجاعل الفیاض واحد أى من حیث الذات والتحقق وبسیط من کل وجه ولا تعدّد ولا ترکیب فيه ، ولا شریک له ؛ لان من نفی الترکیب الذی بطلانه ظاهر یلزم نفی الشریک لان کلّ من له شریک فی الوجود فيه ترکیب كما بیناه فی دفع الشبهة التی تنسب إلى ابن کمونة « فتذکر »

المشعر الاول

ان نسبة المجمعول المبدع (۱) الى الجاعل نسبة النقص الى التمام والضعف

الى القوة

۱- در این مشعر صدرالحکما چند مطلب را بیان نموده است یکی آنکه نسبت بین مجمول بالذات یعنی موجودیکه نحوه وجود آن صادر از علت است و جاعل بالذات یعنی وجودیکه حیثیت ذاتش مبدء وجود معلول است و معلول از صریح ذات آن صادر شده است نسبت ناقص بکامل وضعیف بقویست یعنی بین علت و معلول تباین صریح و عزلی وجود ندارد بلکه تباین آنها تباین وصفیست ، چون علت اصل شیء و عاکس و معلول فرع و عکس وظل وجود علتست بهمین معنا در کلام معجز نظام رئیس الموحیدین و سلطان السلاطین شاه ولایت علی مرتضی اشاره شده است « توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزة » اگر موجودی « مثل عقل اول » بصریح ذات از علتی « مثل حق اول » صادر گردد باید بین این دو کمال مناسبت ثابت باشد بنحویکه مناسبتی تمامتر از آن تصویر نشود و تا معلول بالذات در مرتبهی ذات جاعل و علت خود که از آن بمرتبهی اقتضا تعبیر شده است متعین نشود وجود خارجی پیدا نمی نماید و اتم انحاء مناسبت بین شیء و تعین خود « معلول » موجود میباشد این مطلب ، هم در کلام معجز نظام الهی موجود است و هم در کلمات اساطین حکمت و سلاک وادی معرفت « قل کل یعمل علی شاکلته » و « کل فاعل ففعله مثل طبیعته » و عجب آنکه جاعل بالذات و مجمول بالذات باید بتمام ذات مباین باشند چون جاعل بالذات بی نیاز تام و مجمول بالذات فقیر تامست - جاعل بالذات تام الوجود و کامل الهویه و مجمول ناقص و فقیر و بی استقلالست : « ماهمه شیران ولی شیر علم * حمله مان از باد باشد دمدم » از آنجائیکه وجود معلول از وجود علت صادر میشود و معلول در جمیع شئون وجودی تابع علت است و کمالات وجودیه آن منبعث از حق *

لما علمت ان الواقع فی العین والموجود بالحقیقة لیس الا الوجودات دون الماهیات وثبت ان الوجود حقیقة بسیطة لاجنس لها ولا فصل مقوم لها

وجود علت است ، ظل و سایه و تابع وجود علت می باشد اتم آنحاء مناسبت را دارند چون اصل حقیقت وجود با آنکه واحد است چون وحدتش اطلاقیست و ظاهر در مراتب متکثر می باشد مرتبه ای از آن غنی و مرتبه ای دیگر فقیر و محتاجست و جهت بینونت آن منافات با جهت وحدت سنخی ندارد و علت اگر کمالات معلول را بنحو اعلی و اتم واجد نباشد یعنی بین آن دو تباین بالذات باشد مصدر افاضه نخواهد شد ، ولی آن کمالات را بنحو اعلی و اتم واجد است نه بطور نقص و تبعیت و گرنه باید با معلول در وجود خارجی تکافوء داشته باشند و تساوی در وجود منافات با علیت و معلولیت دارد لذا فیلسوف مقدم معلم اول گفته است : «العقل کل الاشياء» هر معلولی همه ی کمالات معلول را بنحو اصالت در بر دارد لذا در کلمات اساطین فن وارد است : «بسیطة الحقیقة کل الاشياء» در قرآن مجید آسمانی که حاوی همه ی حقایق و معارفست وارد شده است : «و ان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم» چون حقیقت حق و وسائط فیض او هم کمالات این عالم را بنحو صرافت که از آن بخزاین تعبیر شده است در بر دارند و مقام نازل آن وجودات امکانی و شئون وجودات معلولی می باشد اگر معطی کمال فاقد آن باشد و آن را واجد نباشد نتواند اعطاء نماید و گرنه نظیر «نداری و بده» می باشد .

پس بنا بر جاعلیت و معجولیت بین وجودات «دون الماهیات» و تشکیک خاصی ، اصل حقیقت وجود واحد و دارای مراتبی است که فرق بین مراتب بشدت و ضعف و کمال و نقص و سایر آنحاء تشکیک می باشد و به بیانی که ذکر شد هر جاعل از معجول خود کاملتر و قوی تر است مطلب دیگری که در این مشعر بیان شده است و نیل بکنه آن مطلب خالی از غموض نیست بلکه از عویصاتست و جمعی از منتطعین و غیر متدر بین بواسطه ی نرسیدن بکنه این مطلب بکلی سنخیت را نفی نموده اند اینست که سنخیت بین جاعل و معجول نظیر سنخیت بین مادیات نیست بلکه معجول رشح و فیض وجود جاعل است بدون آنکه جاعل از مقام منزله خود تجافی و تنزل نماید ما در حواشی و تعلیقات قبلی فرق بین سنخیت تولیدی و سنخیتی را که در کلام اولیاء حکمت و عرفان وارد است بیان کردیم بنا بر این معنای جاعلیت حق ظهور و تجلی فعلی اصل حقیقت وجود است در مرآئی آفاق و انفس و تطورات و تشننات متغذیه ای او در منازل افعال خود و ظهور او در عالم خلق . معنای وجود تام و کامل من جمیع الجهات آنستکه جهت علیت عین ذات آن و فیض وجود از او ساری در مادیات و از تصور و شهود ذات خود و کمالات ذات خود مبدء وجودات ممکنه گردد «وللارض من کأس الکرام نصیب» *

ولانوع لها ولا فصل مقسم لها ولا تشخص لها بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة وان التفاوت بالذات بين آحادها وهوياتها ليس الا بالاشد والاضعف والاختلاف بالامور العارضة انما يتحقق في الجسمانيات ولا شك ان الجاعل اكمل وجودا واتم تحصيلامن مجعوله فالمجعول كانه رشح وفيض من جاعله وان التأثير في الحقيقة ليس الا بتطور الجاعل في اطواره ومنازل افعاله

قوله: إن نسبة المجعول المبدع. المراد منه إما وجود المطلق أى الفعل أو كّل الموجودات بما هو مبدع أى فعل الحق أو بعض الموجودات أى الاوائل، فعلى الاول قوله: نسبة النقص الى التمام. اظهر لان المعلول بالذات والعكس هو العاكس بنحو العكسيّة، والبيئونة بينهما بينونة الاصل والتبع، ولا شيءية ولا تحقق في الحقيقة إلا شيءية الاصل؛ وعلى الثانى أى المراد كّل الموجودات، اذا كان النظر اليها بماهى مبدعات كان نظير الاول وعلى الثالث التعيّنات فيه مسطور وشيءية العكس منظور و بحسب الواقع كأنه ليس إلهى وقوله: لما علمت أن الواقع فى العين والموجود بالحقيقة ليس إلا الوجودات. دليل لاثبات المرام وبيان نحوية نسبة نقص وتام أى يكون بينهما بينونة الصفة لا بينونة العزلة أى يكون المجعول بالذات حقيقته، حقيقة الربط إلى الجاعل ولا يمكن ملاحظته وتصوّره بدونه. وقوله: وثبت أن الوجود حقيقة بسيطة. دليل على إمتناع التصور وإدراكه على نحو آخر وفى هذا الشهود السبب أقدم وأولى وأحق من ذى السبب ولا يظهر فيه أحكام الماهية والبيئونة بحسب الملاحظة كما قال المصنف: والاختلاف بالامور العارضة إنما يتحقق في الجسمانيات. وقوله: ولا شك أن الجاعل أكمل وجوداً وأتم تحصيلامن مجعوله. هذا هو المرام وليس فيه الكلام قوله: وكأنه رشح. إشارة منه إلى نفى السنخية المتعارفة كما بين البحر والقطرة، والاتقية والافضلية هنا بنحو الاصل أى الجاعل أصل فى الفضيلة والكمال فى الموجودية. قال: إن التأثير فى الحقيقة ليس إلا بتطور الجاعل لان المغايرة مأخوذة

* بساطت اصل حقيقت وجود و وحدت ذات آن مساوق با وحدت حق وتوحيد وجوديست واينكه جاعل اصل ومعلول بمنزلهى عكس و رشح وظهور معلول است ثابت ميشود توحيد فعلى .

في التأثير والعلية ، فبحسب الحقيقة لاعلية ولا مغايرة فالتأثير هنا كان بتطور الجاعل وسريانه بما هو منبسط في مراتب أفعاله وظهوره في كّل بحسبه

المشعر الثاني

في مبدء الموجودات وصفاته وآثاره و هو المشار اليه بالايان بالله و
كلماته وآياته وكتبه ورسله وفيه مناهج

وأقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق
فضرب منها مفهومات كلية لا يابى (١) عن شمولها للطبايع المادية بماهى مادية بل بماهى
موجودات كالوحدة والكثرة، والحكمة الباحثة عنها يسمى امور العامة مما ذكر سابقاً
وضرب منها ذوات مجردة عن المواد والحكمة الباحثة عنها تسمى باثولوجيا اى العلم
الربوبى وفي هذا المشعر يبحث عنها اى عن الذوات المجردة وما يتعلق بالمبدء
والمعاد و كّل ما فى الوجود منحصر بهذه اى بذات المبدء وصفاته وآثاره وعلى هذا
لا يكون الآثار مقابلاً للفعل كما قيل: الوجود المطلق فعله والمقيد آثاره. بل يعكسه،
ويمكن إندراج الفعل فى الصفة والاثر بمعناه، وكما يفيض عن المتكلم بما هو مفاض، كلمة
وبما هو دال على المفيض بوجه آية. والكلمات بحسب أنفسها تامة وغير تامة وبحسب
انتسابها الى المبدء تامة لا غير، فعلى هذا يكون المراد بالكلمات الموجودات بأسرها
وكذا الآيات، فذكر الكتب والرسل من عطف الخاص على العام لمزيد الاهتمام

١- بنا بر وحدت شخصى وجود ونفى مراتب از موجودات، موضوع علم الهى ذات حق
تعالى ونعوت ازلى وصفات سرمدى او ميباشد. مسائل اين علم كيفيت صدور كثرات از حق
ورجوع كثرات بغيب هويت حق واستهلاك آنها در مقام احديت وجود و بيان مظاهر اسماء الهيه
ونعوت ربانيه و كيفيت سلوك اهل حق ومجاهدات آنها و بيان نتيجه افعال واعمال و اذكار
در دنيا و آخرت است .

مبادى اين علم شريف معرفت حدود تعريف وفائده واصطلاحات اهل عرفان در اين فن
و مسائل بديهيهايكه مسائل اين علم بآن مبتنى ميباشد .

المنهج الاول

فی وجوده تعالی (۱) و وحدته و فیه مشاعر

المشعر الاول فی اثبات الواجب جل ذكره و فی ان سلسلة الوجودات

۱- مصنف علامه تصریح کرده است که اصل وجود واحد و ثانی از سنخ خود ندارد و هر چه در دار وجود غیر از او دیده میشود تفصیل آن اجمال و فرق آن جمع و فرق آن قرآن است و چون این قول مبتنی بر وحدت شخصیه وجود است و برخلاف گفته‌ی فلهویون تشکیک در مظاهر وجود است نه در مراتب ، و مختار مصنف علامه «قده» در بین اقوال همین قول است لذا بطور مختصر قول فلهویون را بیان میکنم در ضمن مناقشه بر قول فلهویون قول حق نیز بیان میشود .

حاصل قول فلهویون این بود : وجود حقیقت واحده و دارای مراتب مختلفه‌ی مقوله‌ی بالتشکیک است ، و مراتب وجودیه از عقل اول تا هیولای اولی متصل بیکدیگر و فرق بین افراد وجود «در مراتب» بشدت وضعف و غنی و فقر و سایر انحاء تشکیکی میباشد و این حقیقت یکم-رتبه‌ای دارد که آن مرتبه عبارت از حقیقت وجود بشرط لا، از جمیع تعینات ماهویه است که وجود صرف وهستی و بسیط و عاری از جمیع انحاء ترکیب باشد . مرتبه‌ی (الف) تام «فوق التمام و فوق المالایتناهی بمالایتناهی شده و عده و مدة» حق اولست و سایر موجودات از عقول طولیه ، عرضیه ، نفوس ناطقه ، وجودات برزخیه و موجودات مادیه علی اختلاف المراتب معالیل حق تعالی هستند. قائلان باین قول تصریح کرده‌اند باینکه وحدت حقیقت وجود وحدت اطلاقی و وحدت اطلاقیه وحدت خارجیه‌ی مساوق با وحدت شخصیه است مع ذلك یکم-رتبه‌ی از این حقیقت واجبست و بقیه‌ی مراتب محدود*
 الف - قیصری در مقدمه‌ی شرح فصوص این عربی گوید: «الوجود لیس بجوهر ولا عرض

لما مر ، و کل ما هو ممکن فهو اما جوهر او عرض ، ینتج ان الوجود لیس بممکن ، فتعین ان یکون واجباً . و ایضاً الوجود لاحقیقه له زائدة علیه والایکون کباقی الموجودات فی تحققه بالوجود و یتسلسل فکلما هو كذلك وهو واجب بذاته . اقول : مراده من هذه العبارات ان حقیقه الوجود فی نفسها من دون اضافتها الی شیء خارج عن سنخها لا یتصف بالجوهریة والعرضیة ، لان الجوهریة والعرضیة من شئون الماهیات و نفس حقیقه الوجود فی اتصافها بالوجود والوجوب لا یتحتاج الی حقیقه اخرى ، بل هی فی نفسها واجبة الوجود بالضرورة الازلیة. قال بعض الاکابر (ره) : کلما هو غیر الوجود یتحتاج الیه من حیث وجوده وتحققه والوجود بما هو وجود لا یتحتاج الی شیء فهو غنی فی وجوده عن غیره ، وکلما هو غنی فی وجوده عن غیره فهو واجب بذاته .

المجعولة يجب ان ينتهى الى واجب الوجود ببرهان مشرقى وهو أن يقال:

* بحدود ماهویه هستند که سلسله‌ی ممکنات و انیات جائزات را تشکیل و ترتیب میدهند . و اینکه فرموده‌اند : اصل الحقیقه واحد، یکمرتبه‌ی آن واجب و بقیه‌ی مراتب ، مراتب ممکناتست ناچار باید اصل الحقیقه رفیع‌الدرجات و صاحب عرض عریض باشد که یکمرتبه آن واجب و بقیه‌ی مراتب ممکنات باشند روی این بیان باید اصل الحقیقه اوسع از مرتبه واجب و ممکنات و وجوب و امکان از تعینات آن اصل واحد و نسخ‌فارد بوده باشد. این اعظم تصریح کرده‌اند که اصل حقیقت وجود دارای وحدت‌الطلاق «مساوق با وحدت‌شخصیه» میباشد و از اجتماع با متکثرات اباء ندارد نظیر نفس ناطقه‌ی انسانی با آنکه واحد شخصی است معذک در مراتب متکثره ظهور دارد این ظهور قاذح در وحدتش نمیباشد با عاقله عاقله و با متخیله متخیله است و هكذا با واهمه و سائر قوای ظاهریه و باطنیه. پس نتیجه این قول این میشود که اصل الحقیقه واحد است ، در مرتبه‌ی ذات تعینی ندارد اول تعین او تعین وجوبی و سایر تعینات، ممکناتند .

بین کملین از عرفاء اختلاف است که آیا وجود حق تعالی و هویت واجب وجود «لابشرطست» که عبارت از وجود مطلق عاری از قید اطلاق باشد (مراد از لا بشرط نفس طبیعت وجود «بماهی‌هی» است یعنی حقیقت صرفه وجود من دون اعتبار تجرید و تخلیط) این حقیقت نه کثرت دارد و نه ترکیب و نه صفت و نه نعت تعبیر نموده‌اند از او بمقام «لا اسم له و لا رسم له و لا نسبته و لا حکم بل وجود بحت و غیب مجهول و کنز مخفی و عنقاء مغرب و قولنا: انه موجود هو للتفهیم لان ذلك اسم حقیقی له» بلکه اسم او عین صفت او و صفتش عین عین ذات او است منشاء کمال او نفس حقیقت وجود میباشد که قائم بذات و متشخص بنفس است و با آنکه حقیقت واجب وجود مأخوذ بشرط لا است «یعنی بشرط عدم اشیاء و بشرط عدم تعینات امکانیه» که از او بمرتبه احدیت و غیب اول و تعین اول تعبیر نموده‌اند قائلین بقول اول حقیقت وجود را اوسع از این مرتبه دانسته‌اند و این مرتبه را اول تجلی حق دانسته و گفته‌اند : اول تعینی که حقیقت وجود بخود میگیرد همین تعین است ؛ محققان از عرفاء و اولیاء قول اول را اختیار کرده‌اند و بعضی دیگر از مشایخ بر قول ثانی هستند . ولی همانطوریکه قائلان بقول اول حقیقت واجب را منزله از حدود و جهات ترکیب و تعینات امکانیه دانسته‌اند فریق ثانی هم همین جهت را مراعات فرموده‌اند ، و حق را در مقام ذات منزله از اتحاد با اشیاء و ماهیات میدانند و تجلی حق با اشیاء را مثل فرقه اول همان ظهور فعلی و تجلی فعلی و سریان حق را در اشیاء سریان فعلی و بالجمله ماهو من صقع الحق را وجود منبسط و وجود عام و نفس رحمانی و حق مخلوق به و هویت ساریه و فیص‌الطلاق «والمشیة والارادة العنائية» و غیر اینها از القاب شامخه دانسته‌اند بعد از معلوم*

الموجود اما حقيقة الوجود او غير حقيقته (اوغيرها-خ.ل) ونعني بحقيقة الوجود

شدن این مطلب میگوئیم: حیثیت بر دو قسم است. حیثیت تقییدیه، و حیثیت تعلیلیه. تقییدیه عبارت از حیثیتی است که مکثرذات موضوع باشد. و حیثیت تعلیلیه عبارت از امری خارج از ذات موضوع است، مثل اینکه بنا بر اصالت وجود، ماهیت که امر اعتباری و بتبع وجود موجود است در انتزاع موجودیت از آن محتاج به حیثیت تقییدیه است یعنی ماهیت بالذات موجود نیست و بتبع وجود موجود است در این مقام وصف موجودیت از برای ماهیت وصف بحال متعلق ماهیت است که وجود باشد. حیثیت تقییدیه مکثرذات موضوع و امری داخل در ذات موضوعست و موضوع که عبارت از ماهیت است فردی بالذات غیر از وجود ندارد؛ پس انتزاع موجودیت از ماهیت احتیاج بضم ضمیمه و تقیید ماهیت بامری غیر ذات خودش دارد (ولو بحسب اعتبار عقلی) و اگر آن غیر، در مقابل ماهیت خارجیت داشته باشد که بدو وجود موجود باشند حیثیت و واسطه در عرض نمیباشد یا واسطه نیست و اینکه واسطه در ثبوتست. حیثیت تعلیلیه امری خارج از ذات موضوع است مثل وجود واجبی نسبت باشیاء که اگر ما بخواهیم انتزاع وجود از وجود امکانی بنمائیم باید اول ملاحظه کنیم علت آن شیء را که مقوم حقیقت وجود امکانی باشد، قسم دیگر از حیثیت، حیثیت اطلاقیه است که وصف ماهیت است (الماهية من حيث هي لیست الاهی) این حیثیت نه تقییدیه و نه تعلیلیه است. بعد از توضیح این مطلب میگوئیم: مصداق بالذات و حقیقی هر مفهومی از مفاهیم آنست که منشاء انتزاع و محکی عنه آن مفهوم باشد بدون ملاحظه حیثیتی از حیثیات و وجهتی از جهات اگر غیر از این باشد مصداق، مصداق بالذات از برای مفهوم نخواهد شد. انتزاع مفهوم وجود از طبیعت وجود «بماهی هی»، و حقیقت وجود صرف بهمین نحو است که مادر انتزاع وجود از حقیقت و حاق وجود احتیاج بملاحظه جهتی از جهات و حیثیات نداریم، و چون اصل الحقیقه و احداست و تکثر ندارد و محدود بحدی نیست و صرف الوجود است «صرف الشیء لایتننی ولا یتکرر» حمل مفهوم وجود بر آن بنحو ضرورت ازلیه میباشد. روی این میزان فرض اصل الحقیقه فرض وجود است (بدون ملاحظه جهتی از جهات) و اتصاف اصل الحقیقه بوجوب و امکان تعین اصل حقیقت وجود و اصل الحقیقه تمام حقیقت حق است. باید تمام هویت حق حقیقی باشد که در انتزاع وجود احتیاج باعتبار هیچ چیز وراء ذات او نداشته باشد ولو باین نحو که بگوئیم وجود باعتبار عدم تعینی از تعینات امکانیه حق تعالی و تمام هویت واجب الوجود است. پس از این بیانات ظاهر میشود که طبیعت صرفه وجود در انتزاع موجودیت از آن احتیاج بضم ضمیمه و اعتبار حیثیتی از حیثیات ندارد، بخلاف ماهیت امکانیه و وجود امکانی.

ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص و هو المسمى بواجب الوجود فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجوداً واللازم بديهى البطلان فكذا الملزوم

المنهج الاول كان فى وجوده الذى دل على وحدته وفى بيان التصديق بأن الله تعالى موجود وواحد لا شريك فيه، وكل ما فى الكون فيضه وأثره ولا شريك له فى الذات ولا فى الصفات ولا ثانى له فى الوجود ولا فرق بينه وبين الاشياء إلا بنحو التمام والنقص كما فى الحديث: «لا فرق بينك وبينهم إلا أنهم عبادك» إشارة إلى أن لا يكون خارجاً عن الاشياء بالمزايلة ولا يمكن تصوّر قوام الشيء بدون كمال عليه قول المصنف سلسلة الوجودات تنتهى إليه. قوله: يعنى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود. أى يكون محض «وصرف-خل» وجود بلا شوب شيء لأنه لا يكون شيء وراءه وهو فرد فى شئئية الشيء ومحوضة المحوضة ويطلق الشيء بمعنى العام على الشيء بالحقيقة وعلى الفى وكل شيء سواء محدود وهو ليس بشيء بالحقيقة ويسمى بالفى لرفع توهم السنخية

* وجود عام منبسط كه ظهوراين طبيعت مي باشد بوجهى عين حق وبوجهى غير حق است بوجه غيريت مصحح احكام كشرت وبعث رسل وارسال وانزال كتب وباعتبار وحدت مصحح وحدت فعل وتوحيد افعالى مي باشد .

ازاين بيانات ظاهر شد كه قول حق همان قول كمل از عرفاست كه فرموده اند : حقيقت وجود، واحد بوحدت شخصيه است، وجود حقيقى باين معنى كه ذكر شد حق تعالى است وبس، بقيه موجودات نسب وظهور و شئون وتجلي آن يك اصلند .

عالم بخروش لا اله الا هوست	غافل بگمان كه دشمن است او يا دوست
دريا بخيال خویش موجی دارد	خس پندارد كه اين كشاكش از اوست

حقيقت حقهى حق جل شأنه العزيز عبارت از وجودى محض است كه در مرتبه ذات غنى از كافه اشياء است از او در كلمات محققين چنين تعبير شده است .

«فهو وجود محض فحسب، بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب صفة ونعت لا اختلاف فيه لاسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت» .

معناى وجود بحت، وجود صرف مطلق عارى از كليهى قيود حتى از قيد اطلاق است و مراد از كلمه «لا اختلاف فيه» آنستكه هيچ قيدى از قيود را ندارد چون قيد و منبع اختلاف است و قيد منافى با اطلاق ذاتى مي باشد .

الباطلة وهو اصل الحقيقة وحق الشیئة وبه يتشئ الاشياء ويتذوت الذوات فهو مبني الخيرات والوجودات فلم يكن موجودة ما هو بالذات فكيف يكون ما هو بالعرض وبالتبع موجودة فيلزم خلاف ما يشاهد، فهذا البرهان أشرقه على قلبه الخالق المنان ولذا قال : مشرقى . حق ظاهر البیان وقوله :

أما بيان الملازمة، فلان ماعدا حقيقة الوجود (۱) اما ماهية من الماهيات أو وجود خاص مشوب بعدم أو نقص .

بیان فی الحقیقة لتصور مفهوم حقیقة الوجود لانه بعد تصور هذا المفهوم لا يشك أحد في اللزوم لان إنتفاء الفرع بانتفاء الاصل بديهى ، والفرق بين العدم

۱- مراد صدر المتالیهین از این برهان مشرقى آن است که موجود یا حقیقت وجود است یا غیر حقیقت وجود ، و مراد از حقیقت وجود آن وجودی است که مشوب با غیر صرف وجود نباشد ، باین معنی که دارای حد یا نهایت یا نقص یا عموم یا خصوص باشد ، چنین وجود را واجب الوجود گوئیم ، پس میگوئیم اگر حقیقت وجود نباشد باید هیچ چیزی موجود نباشد نه ماهیت و نه وجود خاص مقید، لازم که عدم وجود اشياء باشد بديهى البطلانست وملزوم که عدم وجود واجب باشد نیز باطلست .

بیان ملازمه آنستکه ماسواى حقیقت وجود یا ماهیتی از ماهیات و یا وجود خاص مشوب بعدم و نقص است ، هر ماهیتی غیر از وجود بوجود موجود است نه بنفس خود ، برای آنکه اگر نفس ذات ماهیت لحاظ شود بنحو مطلق یا مجرد یعنی «لابشرط» و «بشرای» از وجود ، خودش خودش نیست فضلا از اینکه موجود باشد ، بعلت آنکه ثبوت چیزی از برای چیزی فرع ثبوت آن شیء در حد ذات خود است پس ماهیت بوجود موجود است اگر این وجود غیر حقیقت وجود باشد در آن ترکیبى از وجود بما هو وجود «یعنی نفس وجود» و از خصوصیت دیگر است هر خصوصیتی غیر از وجود عدم یا عدمی است ، و هر مرکبى متأخر از بسیط و محتاج به بسیط است . عدم مدخلیت در موجودیت و تحصیل چیزی ندارد ، اگر چه داخل باشد در حد و معنای آن شیء و ثبوت هر مفهومی از برای هر شیء و حمل آن مفهوم بر آن شیء اعم از اینکه ماهیت باشد یا صفت دیگر، ثبوتى یا سلبى، فرع بر وجود آن شیء است ، نقل کلام میشود در آن شیء دور یا تسلسل لازم میآید و یا منتهى میشود بوجود بحث و صرفی که مشوب باشیئى غیر از وجود نیست پس ظاهر شد که اصل موجودیت هر شیئى در خارج بواسطه محض و صرف حقیقت وجود است که مشوب با چیزی*

والتقص، أن العدم يناهى الصرفية وعدم التناهي في الكيفية وفوق التمام كما في العقول

* غیر از حقیقت وجود نیست . (الف) چون وجود مطلق ساری در مقید و هر مقیدی متقوم بمطلق است .

مراد این محقق از حقیقت وجود، حقیقت صرفه غیر محدوده بحد ماهوی از قبیل جنس و فصل و منزله و مبرا از انتمار در ماده و معرا از نقص و جودی که حاکی از محدودیت ذاتی و بری از اتصاف بعموم و خصوص ماهوی که از لوازم ماهیاتست میباشد و منظورش اثبات چنین وحدت حقه است که ملازم با صرافت وجود و محو ذات و بالنتیجه ملازم با وجوب وجود و وحدت آن حقیقت میباشد چون اگر اثبات نمودیم که موجودات منتهی میشوند بوجودی که محض وجود و صرف انیت است ، بقاعده مبرهنه «صرف الشیء لایتمنی و لایتکرر» و «صرف الوجود الذی لایتم منه کما فرضته ثانیاً له فهو هو» چنین وجودی مساوی با وجوب وجود و وحدت حقیقت آن وجود است و قبلاً اثبات کردیم که هر ممکنی زوج ترکیبی و مرکب از جهت وجودی و ماهوی میباشد ، جهت ماهوی عبارت از جهت نقص و عدم صرافت و محو ذات وجود است، و ماهیات با قطع نظر از وجودات تحقیقی ندارند ، و تحقق خارجی آنها وابسته بتحقیق وجود است . بنابر اصالت وجود ثبوت هر ماهیتی از برای نفس خود ماهیت احتیاج بیک نحوه از تقرر و ثبوت دارد که آن تقرر و ثبوت بحمل شایع صنایع وجود است نه ماهیت و اگر ماهیت حصول و تحقق ذهنی پیدا*

الف - جمیع مراتب امکانیه واقعۀ در سلسله علل و معالیل در این جهت مشترکند که در مرتبه ذات وجود را ندارند و جائز العدمند ، و ممکن مادامیکه جمیع انحاء عدمش سد نشود بنحویکه عدمش ممتنع شود موجود نمیشود و موجودیکه عدمش بالذات امتناع دارد واجب الوجود است اگر سلسله ممکنات منتهی نشوند بوجودیکه عدمش بالذات ممتنع باشد باید سلسله وجودات از اول موجود نشده باشد چون با جواز عدم، ممکن محقق نمیشود . این برهان اثبات مینماید که ممکن صلاحیت از برای علیت ندارد و هرچه که در مرتبه ذات وجود را نداشته باشد بالذات چیز را ایجاد نمیکند. این مطلب را خواجۀ طوسی در تجرید بیان فرموده اند و صاحب شوارق گفته است: هذه طريقة مخترعة عنه. ولی نگارنده این برهان را در تحصیل بهمینار با مختصر تغییر دیده ام

رجوع شود بشوارق جلد اول چاپ طهران ۱۳۰۷ هـ ق ص ۱۹۹ خواجۀ «ره» در متن تجرید فرموده است : « و لایترقی معروضاً هما فی سلسله واحده الی غیر النهایة ، لان کل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة بالذات لکن الواجب بالغير ممتنع أيضاً فیجب وجود علة واجبة لذاتها» صاحب شوارق در شرح این کلام گفته است : « ان الممكن لایجب لذاته و ما لایجب لذاته لایکون له وجود ، و ما لم یکن له وجود لا یكون بغيره عنه وجود، فلو كانت الممكنات با سراً ممکنه لما كان فی الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود و انقطعت السلسلة أيضاً و هذه طريقة حقة حسنة مستقيمة خفيفة المؤنة الخ »

الذین كانوا من العالم التام، والنقص كان لمن لا يكون التام وله كمال منتظر كما في النفوس .

نماید حمل اجزاء ماهوی که جنس و فصل باشد بر محدود و معرف ممکن نیست ، پس ماهیت بوجود موجود است ، و این وجودی که ماهیت باو موجود است اگر غیر حقیقت وجود باشد باید مرکب باشد از جهت وجودی و یک حیثیت و خصوصیت دیگر غیر از جهت وجودی هر خصوصیت و حیثیتی غیر از جهت وجود یا عدم (بحسب وجود خارجی) و یا عدمی است بحسب (مفهوم) چون امور عدمیه حظی از وجود ندارند و آنچه که حظ از وجود ندارد و عبارتست از بطلان تعبیر بامر عدمی میشود ، مثلاً ماهیات را با قطع نظر از وجود باعتبار ظهور ظلی و مفهومی میگویند امور عدمیه هستند ، باعتبار اینکه بدون وجود تحقق ندارند اعدام و باطل میباشند . بهر حال اگر در وجودی جهتی غیر از جهت وجودی بود آن وجود، وجود صرف نبوده و موجود متصف بآن وجود مرکب از وجود و جهتی غیر از وجود است که عدم یا عدمی باشد . ترکیب از وجود و عدم بدترین تراکیب است . و چون مرکبات باید منتهی به بسائط شوند قهراً مرکب بحسب رتبه تأخر از بسیط دارد و محتاج است به بسیط ، هر مرکب که ترکیب از امر وجودی و عدمی دارد چون عدم مدخلیت در وجود آن شیء ندارد و تقوم امر موجود بمعدوم از محالاتست باید منتهی شود بموجودی که وجود صرف باشد و دارای حدود جهت و خصوصیت عدمی نباشد . بعبارة اخری چون ماهیت بحسب نفس ذات در تحقق احتیاج بوجود دارد وجودی که ماهیت باعتبار او وجود دارد عین حقیقت وجود است ، یا منتهی میشود بحقیقت وجود ، برای آنکه هر وجودی که عین وجود صرف نباشد باید ملئتم الذات باشد از دو جزء ، جزء وجودی و جزء دیگر غیر وجود ، قهراً مرکب میشود از وجود و غیر وجود ، و هر مرکبی احتیاج به بسیط دارد و ممکن میباشد و هر ممکنی احتیاج به علت دارد ، علت ممکن یا عدمست ، عدم صلاحیت از برای علیت و معلولیت ندارد یا وجود است آن وجود یا حقیقت وجود است یا امری غیر حقیقت وجود ، اگر حقیقت وجود باشد فهو المطلوب و اگر حقیقت وجود نباشد مستلزم دور یا تسلسل است . ظاهر عبارت عرشیه همین است که نگارنده تحریر نمود ولیکن ممکن است بتقریب دیگر بگوئیم : اگر وجود صرف، موجود نباشد باید ملئتم الذات از جهت وجودی و عدمی باشد جهت عدمی لازم نیست ماهیت باشد ، مثلاً وجود منبسط با آنکه بحسب ذات حد ندارد و منزله از اتصاف بماهیت است ولیکن چون از مقام صرافت وجود تأخر دارد قهراً نبودن او در مرتبه حقیقت وجود و کنز مخفی و غیب الغیوب مستلزم جهت عدمی در او میباشد این جهت عدمی که عبارت از تنزل از مقام صرافت وجود است مثل امری مقوم یعنی غیر خارج از حقیقت

فکل ماهیه غیر الوجود فیهی بالوجود موجوده لا بنفسها، کیف ولو اخذت بنفسها مطلقة أو مجردة عن الوجود لم یکن نفسها ، نفسها فضلا عن أن تكون موجودة ، لان ثبوت شیء لشیء فرع علی ثبوتہ فی نفسه، فیهی بالوجود موجوده وذلك الوجود ان کان غیر حقیقة الوجود ففیه ترکیب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصیه اخرى وکل خصوصیه سوا «غیر-خل» الوجود فیهی عدم أو عدمی وکل مرکب متأخر عن بسیطه مفتقر الیه والعدم لا دخل له

*شیء میباید قهراً شیء ، مرکب از امر وجودی و جهت عدمی میشود مثلاً ظل نسبت بنور که سنجیده میشود بواسطه ضعف وجودی با آنکه نسبت بتاریکی نور است ، ولیکن با امر عدمی که لازمه تنزل از مقام نور صرف میباید توأم شده است وجود ربطی و فقری که وجود معالیل امکانیه باشد بواسطه تنزل از مقام حقیقت وجود و استقلال ترکیب دارد از جهت وجودی که نورانیت باشد و ظلمت که عبارة اخرای فقر و عدم استقلال و احتیاج بوجود مستقل است و این ترکیب غیر از ترکیب وجود با ماهیت است و گفتیم که وجود منبسط بنا بر طریقه اهل مکاشفه ماهیت ندارد ولی در مرتبه وجود واجبی هم نمیباشد و این تنزل از مرتبه واجبی که حاکی از نقصان ذات است مثل امر مقوم و غیر خارج از ذات آن وجود میباید و این خود ترکیب شیء از جهت وجدان و فقدان است هرچه که در او جهت عدمی باشد احتیاج دارد به وجودی که این جهت در او مفقود و مقوم این حقیقت باشد این حقیقت بمنزله فرع و اصل حقیقت وجود ، اصل و این عکس و آن عاکس است این وجود فرعی تقوم بوجود اصلی دارد و این تقویم عبارت از ترکیب است ولی نه ترکیب مزجی بلکه ترکیب برزخی چون وجودیکه خارج از حقیقت وجود باشد وجودیست که تقیید بوجود مطلق دارد که عبارة اخرای حقیقت وجود است ، و حقیقت وجود موجب تقیید این وجود شده است .

مصنف «قده» در شرح (الف) هدایه فرموده است : عرفاء بر سه دسته اند، دسته سوم کسانی هستند که گفته اند عالم عبارت از ممکن صرف نیست، و حقیقت عالم موجود حقیقی صرف هم نمیباشد بلکه حقیقت عالم باعتبار موجودیتش بوجود حقیقی یکجهت دارد و باعتبار تقسیم بعقول و نفوس و غیر اینها جهتی دیگر ، عالم مرکب از دو جهت است نورانیت و ظهور بوجودات اعلی ، و جهت انقسامش بعقول و نفوس و ماده و هکذا ، ممکنست مراد آخوند از عبارات اخیر این باشد که در هدایه گفته است. این برهان مبتنی بر امکان و حدوث که قوم از آن طریق اثبات واجب مینمایند نمیباشد لذا برهان را برهان مشرقی دانسته است .

فى موجودية الشئ وتحصله وان دخل فى حده ومعناه وثبوت أى مفهوم كان لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية أو صفة أخرى ثبوتية اوسلبية فهو فرع على وجوده ، والكلام عايد الى ذلك الوجود أيضاً فيتمسلسل اويدور او ينتهى الى وجود بحث لايشوبه شئ غير الوجود (۱)

الماهية ، تطلق على الوجود و على غيره بالمعنى العام و يطلق على مايقابله أيضاً و المراد من الماهية المبحوث عنها هو هذا و قد ثبت أن وجودات الممكنات ظلية الماهية و لاتقرر لها إلا بما هو متقرر و ثابت بنفسه ، و كما أن تقرر الظل فى العين يفتقر إلى تحقق ذى الظل كذا لا يمكن تصور مفهومه بالحقيقة بدون تصور معناه و إذا كان وجودات الممكنات هكذا ويلاحظ كماهى لايشك فى مبدء الموجودات من حيث التصديق و لاخلاف فيه بل الخلاف فى التصور و تعيين ما هو الحق و كان المصنف فى صده و قال : كل ماهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة. و من تصوّر الوجود و غير الوجود بنحو الامتياز يبين أن ما قاله حق لاريب فيه لان المراد من غير الوجود فى تقسيم الشئ إلى الوجود و غيره اما ان يكون غير الوجود المطلق فهو كماترى و بعد التصور التام لاينبغى فيه كلام ؛ أو يكون غير الوجود الحق و قسم من الماهية بالمعنى العام و هذا ينقسم و يجوز الترديد فيه كما قال : ما عدا حقيقة الوجود إما ماهية أو وجود و كل ماهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة لأن هذه الماهية ما شئت بمعنى أنها إذا اخذت بنفسها مجردة عن الوجود لم يكن مصداقاً لشيء أصلاً مع أننا قلنا الماهية ليست من حيث هى إلهى و الفرق بين القولين كالفرق بين القول بأن الماهية شرط لاجزاء والقول بأنها ليست بموجودة و كلاهما صادق وقوله : لم يكن نفسها ، نفسها ليس سلب الشئ عن نفسه بحسب الواقع بل هو سلب الشئ عن الواقع والحكم بأن نفسه ليس موجوداً « ليس بموجود - د - ط »

۱ - در نسخه‌ء المشاعر چاپ سنگى طهران ۱۳۱۵ هـ ق بعد از «وجود بحث لايشوبه شئ» داین عبارت موجود است : « فظهر أن أصل موجودية كل شئ موجود هو محض حقيقة الوجود الذى لايشوبه شئ غير الوجود » این عبارت در جمیع نسخ موجود است گویا شارح علامه سهواً آن را اسقاط کرده است.

فما معنى فضلا عن أن يكون موجودة .

قلنا : هذا نظير تقدّم ما بالذات على ما بالغير ، و تقدم أحوال الشيء من الامكان والافتقار والوجوب على الوجود . وقوله : ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى يوهم خلاف ما هو المقصود كما قال الشيخ : ظاهر هذا الكلام أن ذاته المقدّسة هي مبدء الموجودات . اما على معنى أنها كانت حقايقها كائنة في ذاته بنحو أشرف ، أو أنها صور علمية في علمه الذي هو ذاته ، أو صور متعلقة بعلمه كمتعلّق الظلّ بالشاخص ، أو أنها من سنخ ذاته لان الوجود حقيقة واحدة صافيتها و محضها هو الواجب و مشوبها بالماهية حقايق الممكنات ، إذ هي تنزلاته في مراتبه و منازلها فتخصيصها بشؤنه الذاتية لبماهيته ، وهذا الاخير على الظاهر هو مذهب المصنف . و أما عندنا فاذا قلنا : بأنه تعالى مبدء الموجودات ، فهو على المجاز بمعنى أن فعله مبدء الاشياء ، وهو لا يبدء من شيء و لا يبدء منه شيء و انما أحدث فعله بنفسه ؛ أى بنفس الفعل فالثّبت سبحانه تقدّس عن شيء من فعله لانه تعالى هو الازل و الفعل في إمكان الراجع و لم ينزل شيء من الازل إلى الامكان ولم يصعد شيء من الامكان إلى الازل بوجه و المعقولات هي من فعله بالتكوين والانشاء فاذا قلنا : إنه سبحانه مبدء الموجودات . فنريد به هذا المعنى وما قال هو مذهب المصنف لا يقول بصحته ولا يصدق بان هذا هو مذهب و بناءً هذا الاستدلال و صحته على طريقة حضرت الخليل عليه السلام بتبديل النظر من الشيء إلى ملكوته ومن ملكوت إلى ملكوت و من الظاهر إلى الباطن فتركيب غير حقيقة الوجود من الوجود بما هو وجود ، ليس بتركيب مزجي بل تركيب الفرع و تقويمه بالاصل لا تقويم الكل بالجزء و لم يقل أحد ان الشيء كان في الازل و نزل إلى الامكان بل ما في الامكان هو نفس الفيض و الكرم و الجود و العطا للنفس المطلق و حضرت المعبود ليس بطريق إخراج من شيء إلى شيء و لعلّ من مرتبة الى مرتبة وهذا عطاء الناقصين « فتدبر - د - ط »

المشعر الثاني

فی أن واجب الوجود غیر متناهی الشدة والقوة (۱) وان ما سواه متناه محدود . لما علمت ان الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غیر الوجود .

۱- شیء یا مرکب از ماده و صورت خارجی است مثل اجسام ماده که از دو جزء جوهری (هیولی و صورت) تحقق یافته اند ، و یا مرکب از اجزاء عقلیه است مثل ماده و صورت عقلیه که مأخذ جنس و فصلند (موجودات مجردة مثل عقول ترکب از ماده و صورت خارجی ندارند ولیکن ماده و صورت عقلی دارند که مأخذ انتزاع جنس و فصل میباشد) یا شیء بحسب وجود خارجی از بسایط است ولیکن جنس و فصل عقلی دارد و جنس آن با فصل آن یکیست ، یا آنکه شیء بوجه من الوجوه ترکیب ندارد و از سنخ ماهیت نیست بلکه وجودی صرف است ، و معنای وجود صرف آنست که بحسب نفس ذات و تخوم حقیقت معنای عدمی در او نباشد و عقل آن حقیقت را منحل بدو جهت ننماید ، از خواص چنین وجودی عدم محدودیت آن به حدود عدمیه است . چون مرکب از جنس و فصل نیست حد ندارد ، و تمام جهاتی که از ناحیه ی حد میآید در او منفی است ، حد و نهایت و نقص و اتصاف بعموم و خصوص امکانی از لوازم و تبعات ماهیت است . و چون صرافت دارد فاعل ندارد قهراً غایت هم ندارد و چون ماده ندارد صورت هم ندارد ، بلکه حقیقت ذاتش فعلیت محضه ، کمال و صورت از برای وجودات امکانیه است و چون فعلیت من جمیع الجهات است و تمام فعلیات از اوست بهمین جهت اظهر الاشیاء است و چون اظهر الاشیاء معرف و کاشف ندارد و چون علت ندارد برهان هم ندارد و حقیقت ذاتش برهانست بر جمیع اشیاء «الله نور السماوات والارض» قال فی حقه اکمل الخلائق بعد رسول الله «یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقات» صرافت وجود مساوق با عدم محدودیت و عدم تناهی وجود «شدة و عدة و مدة» است ، حقیقت حقه حق ، ثانی از سنخ خود در دار وجود ندارد ، وجودات محدوده ظهور و تفصیل همان اجمال و فرق آن جمع و کثرت آن وحدت میباشد و قال فی حقه سید الشهداء روحی و جسمی له الفداء : «عمیت عین لم تراك . الغیرك من الظهور» مرحوم حاج شیخ محمد حسین کمپانی فرموده است .

أصدق شاهد علی اثباته

صرف وجوده دلیل وحدته

وهو بذاته دلیل ذاته

فهو لقدس ذاته و عزته

*

زین سبب اصل جمله اشیا شد*

غیرتش غیر در میان نگذاشت

وتخصيص عدم التناهي بالشدة لان المصنف بصد بيان خواص الواجب، والواجب تام وفوق التمام وما هو من خواصه ولا يتصور فيه شريك هو فوق التمام والتام يقال على العقول ويخرج بفوق التمام، ويمكن إخراج العقول و كّل ما هو المعلوم بقيد التمام بمعنى انه لا يكون ناقصاً و مرتبطاً بغيره فهذا هو معنى فوق التمام فحقيقة الواجب والتصديق بوجوده على نحو الاجمال بمعنى احتياج الخلاق الى الامكانية بمرجح يرجح الوجود ضروري وهو المـرجّح ، ففيه تشكيك و تجهيل واضعاف و كّل مجبول بالخضوع لما هو محتاج اليه فكل شيء يعبد ما هو يسد فقره «وهو الله الخالق كل شيء» فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله إما على التقييد بمحدث إليه و مظهر وإما على الاطلاق. فمن عبده على الاطلاق فهو موحد ومن عبده على التقييد فهو مشرك، وكلهم عباد الله على الحقيقة لاجل وجود الحق فيهم فان الحق من حيث ذاته يقتضى أن لا يظهر في شيء إلا ويعبد ذلك الشيء وقد ظهر في ذرات الوجود ولم يبق شيء في الوجود إلا وقد عبد شيئاً من العالم إلا المحمديون العلويون فانهم عبدوه من حيث الاطلاق بغير تقييد بشيء من أجزاء المحدثات وقد عبدوه من حيث الجمع ثم تنزهت عبادتهم عن تعلقها بوجه دون وجه فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته . وأما الثنوية فانهم عبدوه من حيث نفسه تعالى لانه جمع الاضداد بنفسه فيشتمل «المراتب - ط» الحقيقة والمراتب الخلقية وظهر في الوصفين بالحكمين وفي الدارين بالنعتين فما كان منهم منسوباً إلى الحقيقة الالهية فهو الظاهر في الانوار وما كان منه منسوباً إلى

* از بیانات قبلی بمنصه ظهور و بروز رسید که حقیقت حق تعالی در نهایت اطلاق و صرافت ذات و محو و فعلیت و وجود است ، و هر وجودیکه دارای صرافت من جمیع الجهات باشد از جمیع حدود ماهویه منزّه و مبری است ، و هر فعلیتی که در دار وجود معقول باشد آن حقیقت بیهمال آن فعلیت را بنحو اتم و اعلی واجد است . چنین وجودی ثانی از برای او متصور نیست ، لذا فرموده اند «صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر» و هر چه از سنخ او تصور شود خارج از حیطه آن وجود نیست و این خود برهان تامیست از برای اثبات وحدانیت حق تعالی . مرحوم کمپانی در تحفة الحکم فرموده است .

لؤلؤ لم يكن وجود ذات الواجب صرفاً ومحضاً لم يكن بواجب

الحقیقة والخلقیة فهو عبارة عن الظلمة ، فعبدت النور والظلمة لهذا السرّ الالهی الجامع للموصفين والضدين والاعتبارين والحكمين كيف شئت ومن أى حکم شئت فانه يجمعه وضده بنفسه فهم عبدوه من حيث هذه اللطيفة الالهية لما يقتضيه فى نفسه تعالى و هو المسمى بالحق و هو المسمى بالخلق فهو النور و الظلمة و أما الكفار فهم عبدوه بالذات لما كان سبحانه حقيقة الوجود و باسره و الكفار من جملته الوجود و هو حقيقتهم فكفروا أن يكون لهم ربّ لانه تعالى حقيقة لربّ له بل هو الربّ المطلق فعبدوه من حيث مقتضى ذواتهم . و أما المجوس فانهم عبدوه من حيث الاحدية فكما أن الاحدية معينة لجميع المراتب والاسماء والاصواف كذلك النار فانها أقوى الاستقصاءات (۱) وأرفعها فانها معينة لجميع الطبايع لا يقارنها طبيعة إلا ويستحيل النار لغلبة قوتها فكذلك الاحدية لا يقابلها إسم ولاصفة إلا ويندرج فيها ويضمحل، فلهذه اللطيفة عبدت النار وحقيقتها ذاته و أمّا الدهرية فانهم عبدوه من حيث الهوية قال **عليه السلام** : « لا تسبوا الدهر ، ان الدهر هو الله » وأما الطباعية فانهم عبده من حيث صفاته التى هى أصل بناء الوجود والحياة والعلم والارادة والقدرة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و مظاهرها يفيد الطبايع ونسبوا الافعال إليها . واما اليهود فانهم متعبدون بتوحيد الله ثم بالصلوة فى كلّ يوم مرتين ومتعبدون بالصوم «ليوم كبور» وهو اليوم العاشر من اول السنة وهو «عاشورا» ومتعبدون بالاعتكاف فى يوم السبت و شرط الاعتكاف عندهم أن لا يحدث فيه مما يتعلق بامر الدنيا و أما النصارى فانهم أقرب من جميع الامم الماضية إلى الحق تعالى فهم دون المحمديين ، وسببه انهم طلبوا الله فعبدوه فى عيسى ومريم وروح القدس ثم قالوا بعدم التجزية وقالوا بقدمه على وجوده فى محدث عيسى ، و كلّ هذا تنزيه فى تشبيهه لا يسق بالجناب الالهى لكنهم لما حصروا ذلك فى هؤلاء الثلاثة تنزلوا عن درجة الموحدين غير أنهم أقرب من غيرهم إلى المحمديين العلويين لان من شهد الله فى الانسان (۲) كان مشهوده أكمل من جميع من شهدته فى غير الانسان

۱ - در جميع نسخ الاستقصاءات ضبط شده است ظاهراً اسطقات صحيح باشد .

۲ - چون ساير موجودات غير از انسان مظهر بعضى از اسماء حقند و انسان مظهر*

فهنده الحقیقة لا یعتبریها حدولا نهیة، اذ لو كان له دلها-خل، حدأ ونهیاة كان له تحدود وتخصص بغير طبيعة الوجود فیحتاج الى سبب یحدده ویخصصه، فلم یکن محض حقیقة الوجود. فاذن ثبت وتحقق ان واجب الوجود لانهاية له ولا نقص یعتبریه ولا قوة امكانية فیہ ولا ماهیة له ولا يشوبه عموم ولا خصوص ولا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له وغایة له كما لانهاية له بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه کمال ذاته وکمال كل شيء، لان ذاته بالفعل من جمیع الوجوه فلا معرف له ولا کشف له الا هو ولا برهان علیه

* جمیع اسماء است فرقی که در بین افراد انسان است این است که بعضی از افراد انسان قوه استعداد مظهریت تمام اسماء و صفات را بفعلیت میرسانند و برخی در بعضی از مظاهر متوقف میشوند مثلاً ملائکه مظهر اسم سبوح و قدوسند (الف) وحظ شیطان از اسماء حق اسم جبار و متکبر و بهره حیوانات مظهریت اسم سمیع و بصیر و حی و قدیر است. ولی حقیقت انسان کامل همانطوریکه ذکر شد مظهر جمیع اسماء است لذا به تبع وجود حق متجلی در جمیع مرائی و مظاهر و جامع جمیع حضرات است و حق را بتمام اسماء و صفات شهود مینماید لذا پرستش خداوند «کما ینبغی» شأن انسان کامل است چون فناء در احدیت و بقاء بحق عبارتست از شهود حق با جمیع اسماء و صفات، لذا انسان کامل ختمی دارای اسم اعظم است و اسم اعظم جامع جمیع اسماء است که از آن درلسان اهل توحید با حدیث جمیع حقایق اسمائی از اسماء جلالی و جمالی و لطفی و قهری و عشقی و ذلی تعبیر شده است فرق مقام اسم اعظم با مقام غیب بظهور و بطون و بروز و کمونست این اسم باعتبار وحدت جمعی و بساطت جمیع اسماء است و بحسب ذات منزّه از کثرات است. حب ذاتی سبب و علت شهود ذات حق در مرآت صفات است این حب، خود مبدا تجلی ذاتیست در حضرت واحدیت در مرآت جامع، از این تجلی منبعث میشود تجلی حق در مرآت انسان کامل محمدی «ص» و اولیاء محمدیین «ع» (ب) بهمین جهت انسان کامل ختمی ساری و ظاهر در جمیع مظاهر است. در زیارت جامع کبیره از اهل بیت عصمت و سفارت وارد شده است: «بکم فتح الله و بکم یختم، ذکرکم فی الذاکرین و اسمائکم فی الاسماء و اجسادکم فی الاجساد و ارواحکم فی الارواح و انفسکم فی النفوس الخ» این قبیل از کلمات در مأثورات ائمه علیهم السلام زیاد است.

الف- شاید بهمین معنی اشاره شده است در قرآن مجید «نحن نسبح بحمده و نقدرک»
ب- ولذا قال ص: «ومن رآنی فقد رای الحق» یا «معرفتی بالنورانیة معرفة الله»

**فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال: «شهد الله انه لا اله الا هو»
و سنشرح لك هذا .**

هذه الحقيقة لا تكون معروضة للمشيء لا للحد ولا النهاية ولا غيرهما اما الحد فلان حد الشيء خارج عنه والخارج عن حقيقة الوجود ليس بموجود كيف يكون عارضاً له ولا معنى له الا الوجود والمحدود كان متناهيّاً ناقصاً والنقصان صفة يابى عنها الوجود الذاتى «عنها الوجوب بالذات د - ط» وقول المصنف اذ لو كان له حداً و نهاية . الظاهر ان التردد باعتبار اللفظ أو يكون الحد هنا ما يقال فى جواب ما هو و قوله: له تحدّد و تخصّص بغير طبيعة الوجود. لا يعنى به ان ما به التخصّص غير طبيعة الوجود لان الشيء لا يكون قيداً ومقيداً بنفسه أو المخصّص وموجداً لخصوصية غيرها لان الشيء لا يكون فاعلاً وقابلاً فيحتاج إلى سبب يحدّده. فان قيل : اذا قلنا كان له تحدّد فلم يكن محض حقيقة الوجود كان تماماً فيما قال يحتاج إلى سبب يخصّصه و ادراج هذا فى الدليل . قلنا اذا كان المراد من السبب « ما به » فكونه من الدليل ظاهر و اذا كان المراد « الفاعل » هو أيضاً وجه وجيه فى الدليل لان التحدّد إذا كان من سبب كان حادثاً بعد إن لم يكن فلم يكن محض الوجود و صرف الوجود ، قوله : لانهاية له ولا نقص يعتريه. لان المحصورة ينافى النقصان وبهذا ينافى التعدد ويدفع الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة (۱) وإن كان بعد التصور يعلم أن

۱- از مطالب مذکوره ثابت شد که حق تعالی واحد من جمیع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودیه خارج از حیطه وجود او نیست ، و مبدء از برای جمیع اشیاء آن حقیقت بسیطه میباشد . بواسطه صرافت وجود ، واحد و تام بلکه فوق التمام است ، ما سواى حق تعالی بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و استغناء ماهیات از جعل وجودات خاصه امکانیه هستند .

بنابر اصالت وجود و اینکه جاعلیت و مجموعیت از ماهیات منتفی و ماهیات بواسطه بطلان ذات مقامشان دون جعل است (نه فوق جعل) امکان در باب وجودات امکان فقری ملازم با عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات نسبت بوجود مستقل علی الاطلاق است . حق اول منشأ سلسله علل و معالیل و هر وجود معلولی با قطع نظر از علت فیاضه باطل الذات است ، باعتبار ظهور و تجلی حق امری واقعی و خارج و مرتبط و عین الربط بحق تعالی میباشد ، النهایه هر وجودیکه قریش بحق اول زیاده تر است وجودش کامل تر و سعه و فعالیت*

لاوجه لهذا الشبهة ويجوز انتزاع مفهوم من حقيقتين مختلفتين بتمام الاختلاف لكن

*او زیادت‌تر و هرچه وجود از مقام اطلاق تنزل نماید اعدام و نواقص در او بیشتر و ترکیب او از جهات عدمیه کامل‌تر خواهد بود ، لذا فرموده‌اند : مجردات محضه مثل عقل و قول خصوصاً عقل اول تمام و کمال اشیاء اند و هکذا عقل ثانی نسبت بعقل ثالث ، جمیع آنها بحسب نفس ذات غیر مستقل و استقلالشان مربوط باستقلال حق است کما اینکه وجودشان وابسته بوجود حق است و این افتقار و احتیاج امری زائد بر ذاتشان نیست و عین ذاتشان میباشد . پس جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی مرتبط الوجود بحق اولند و اوست میدء جمیع اشیاء و فاعل علی‌الاطلاق در دار وجود جز او نیست « فالکل من عند الله » و چون ذات او اکمل الذوات علی‌الاطلاق است ، اوست غایت وجودی جمیع اشیاء « فظهر انه تعالی فاعل و غایه لجمیع الاشياء . »

« حکمة مشرقیه »

هر فاعلی که فعل از او بنحو اختیار صادر میشود نظر باینکه اختیاریکی ازدو طرف فعل بدون مرجح از محالاتست ناچار باید وجودش مستند باشد بداعی که آن داعی سبب شده باشد از برای آنکه فاعل آن فعل را ایجاد نماید . چون ترجیح بلا مرجح محال و برگشتش بترجح بلا مرجحست آن داعی در ممکنات زائد بر ذات و بالاخره برگشت آن بامرست خارج از ذات فاعل . مثلاً مجردات امکانیه مثل عقول داعی زائد بر ذات ندارند ولی عشق بما فوق و تشبه بعلت خود بالاخره تشبه بمبدء اعلی سبب میشود که هر موجود عالی علت و سبب و باعث ایجاد وجوددانی شود چون فیض وجود از عالی بدانی نازل میشود .

عقل اول راند بر عقل دوم ماهی از سرگنده گردد نی زدم

ولی حقیقت مقدسه حق که جهت نقص و فقدان در او راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات و الحیثیات است ممکن نیست صدور فعل از او جهت عشق بما فوق و تشبه بعالی باشد بلکه ذاتش تام و تمام و منشاء ظهور اشیاء همان حقیقت بسیطه میباشد منشاء صدور اشیاء در قوس نزول همان ذات مقدس است و بحکم «النهايات هي الرجوع الى البدايات» و بمقتضای کریمه «انا لله وانا اليه راجعون» انتهای سیر اشیاء در قوس صعود همان ذات بی‌همال است .

فرقنی لولم تکن فی ذا السکون لم یقل انا اليه راجعون
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

خلاصه کلام آنکه داعی بر نظام کیانی عبارتست از علت غائی ، و این علت غائی *

یدفع بلزوم امور کلها ینافی حقیقة الواجبیة. قوله : ولا صورة له کمالا فاعل له . لان

* در ممکنات مادیه متمم فاعلیت فاعل و بحسب وجود عینی متأخر و بحسب وجود علمی تقدم بر معلول دارد ، ولی در ذات مقدس حق که منشاء صدور اشیاء عالم عنائی آن ذات مقدس است ، با آن ذات عینیت دارد چون حقیقت حق تعالی مسبب الاسباب و در فاعلیت تام و تمامست و بنفس ذات علت از برای اشیاء است اگر از برای فعلش غایتی غیر از ذاتش باشد منافات با وجوب وجود بالذات و وجوب وجود من جمیع الجهات والحيثیات دارد .

بیان این مطلب بطور ایجاز آنست که : واجب تعالی بمقتضای حدیث شریف دکن کنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف، در مرتبه ذات که مرتبه غناء ذاتی و کنز مخفی و مقام لاسم له ولا رسم له میباشد جامع جمیع کمالات وجودیه از علم و قدرت و اراده است بلکه همه کثرات وجودیه در آن مرتبه بوجود جمعی واجبی موجودند چون حقیقت حق جامع همه کمالات وجودیه میباشد شهود مینماید ذات خود را « منشاء جمیع خیرات » بحیثیتی که ذات بیهمالش علت تامه و فاعل و خالق تمامست بنحوی که او در فیضان وجود و بسط بساط جود و رحمت بامری ماوراء ذاتش احتیاج ندارد . و از آنجائیکه فیاضیت عین ذات اوست از برای ایجاد اشیاء محتاج بداعی زائد بر ذات که متمم فاعلیت او باشد نیست ، چون موجودات غیر از حق تمام من جمیع الجهات نیستند ، در فاعلیت حیثیت ذاتشان کافی از برای افاضه نیست . مثلاً عقول مجردة بنا آنکه جمیع کمالات وجودیه را بالفطره واجدند و همه کمالات عین وجود آنهاست اگر چه غیر ماهیت آنها میباشد ، در فاعلیت بواسطه عدم استقلال وجودی متکی بحقند و بحول الله و قوته فاعلند و داعی آنها از ایجاد و افاضه همان تشبه بکامل من جمیع الجهات است که حق تعالی باشد و همین توجه جبلی و فطری که توجه بکمال مطلق باشد در نهاد هر موجودی نهفته است «ولکل وجهة هو موليها» و چون نظام کیانی و کونی عالم وجود و ما سوی الله تابع نظام ربانی و علم عنائی حق تعالی میباشد ، سیر موجودات هم در قوس نزول و هم در قوس صعود که عروج از ماده المواد و هیولای اولی که هم آغوش و هم سایه اعدام و مملکت است بطرف مبدا اعلی بحکم «الاالی الله تصیر الامور» بر طبق نظام اتقن واحسن ربوبی میباشد ؛ و چون علم عنائی حق اقتضا مینماید ایصال هر ممکنی را بکمالات لایقه خود ، جمیع موجودات متحرک بحرکت ذاتیه در قوس صعود بطرف مقصد اعلی و اصلی خود ، و چون حقیقت حق تعالی در مقام ذات واجد همه کمالات وجودیه از علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و هکذا سایر صفات میباشد هر موجودی باعتبار مظهریت آن ذات نمونه ای از آن کمالات را *

کَلَّ ماله فاعل فهو معلول و کَلَّ معلول ممکن زوج تر کیبی مرکب من مادة

❖ واجد است ، واز برای رسیدن بکمال کاملتری بالذات متحرك بسوی اوست چون صریح ذات حق تعالی علت ایجاد اشیاء است ووجودات ممکنه تجلی و تنزل فعلی همان وجود تام هستند همانطوریکه وجود در مشهد ربوبی مجمع جمیع صفات کمالیه میباشد در مقام تنزل و فرق این صفات و کمالات که عین حقیقت وجودند متجزی نمیشوند ، والا لازم میآید که صریح ذات حق علت از برای اشیاء نباشد و در صریح ذات همه کمالات عینیت نداشته باشند پس سیر استکمالی جمیع موجودات باعتبار تشبه بحق و وصول بعوالم بالا و فرار از بلده خراب آباد حدوث بطرف جنت المأوی خلد برین و بلاد تجرد آباد میباشد و همین غایت حرکات و غرض اصلی از افعال آنها میباشد «والی ربك المنتهی» و چون حقیقت حق تعالی غایت الغایات است فعل او محالست معلل بغرض و غایتی غیر ذات خود باشد و چون حق تعالی در مشهد ذات خود را مشاهده مینماید بشهود ذاتی در حالیکه از جمیع نواقص مبرا و منزله است ، یکنحوه ابتهاج و سروری مناسب بامقام ربوبی دارد و چون اکمل موجوداتست مبهج به و مبهج ذات خودش میباشد کما اینکه علم و عالم و معلوم و اراده و مرید و مراد هم در آن مرتبه و مقام شامخ همان حقیقت است ، و همین حب و عشق بذات و حب بمعرفیت اسماء و صفات است که تمامی ملك و ملکوت را بظهور آورده است ، و همین عشق و حب است که منشاء عشق و حب در نهاد جمیع ذرات عوالم وجودیه گردیده است .

عشق در پرده مینوازد ساز هر زمان زخمه‌ای کند آغاز
همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

پس بحکم «العالی لایرید السافل ولا یتکمل به» غایت از خلقت اشیاء همان ذات حق تعالی است ، و بموجب «من احب شیئاً احب آثاره» موجودات محبوب و معشوق و مراد حقند بتبع عشق و حب و اراده در مقام ذات «انه تعالی اعظم عاشق و اعظم معشوق» و حب حق باشیاء باعتبار آنستکه موجودات رشح و ظهور و رقیقه آن حقیقت تامه قیومیه میباشد «یحبهم و یحبونه ، لانه لایحب الانفسه .»

از مجموع آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که اشیاء همانطوریکه در وجود معلول حقند در استکمالات و حرکات متوجه بآن مبده اعلی هستند ، و این توجه بمبده اعلی که جبلی هر موجودیست همان قوه جاذبه ایست از مبده وجود که فضای عوالم وجود را بمقتضای کریمه «ما من شیء الا یشبح بحمده ولكن لا تنفقهون تسبیحهم» بخروش «لا اله الا هو» پر کرده و این خود همان عشق فطری و حب ذاتی بمبده اعلی است که هستی موجودات را حفظ ❖

و صورتی هو الماهیه والوجود فکلاً ذی سبب له صورة و بالعکس فمن إنتفاء أحدهما

* نموده است .

پیمبر عشق دین عشق و خدا عشق ز تحت الارض تا فوق السماء عشق

شیخ فلاسفه اسلام علیه الرحمة والرضوان در تعلیقات فرموده است :

« ولو ان انسانا عرف الکمال الذی هو واجب الوجود بالذات ثم ينظم الامور التي بعده على مثاله ، حتی كانت الامور على غاية النظام لکان غرضه بالحقیقة واجب الوجود بذاته الذی هو الکمال ، فاذن کان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغایة والغرض » .

مراد شیخ آنستکه نظام کیانی تابع نظام ربانیت ، و علم حق تعالی بنظام احسن اتقن همان اراده حق متعالست که منشاء وجودات خارجیه میباشد ، و چون ذات مقدس او تمام بلکه فوق التمامست علم و اراده و قدرت که عین ذات بیهمال اوست تمام و فوق التمامست و نظامی هم که تابع علم حق (بنظام احسن و اتقن) است فوق التمام است بنحویکه نظامی بالاتر از آن متصور نیست و همین کمال وجود سبب حب ذات بذات و مریدیت ذات للذات است ، و علم حق بنظام احسن غرض و داعی از برای ایجاد اشیاء خارجیه میباشد و این علم عین ذات و عین اراده و عین قدرت و عین ابتهاج و بهجت و سرور است ، پس غایت ایجاد اشیاء خارج از ذات حق نیست ، و اگر مثل فواعل امکانیه صاحب داعیهی زائد بر ذات باشد لازم میآید که حق تام الفاعلیه نباشد ، و در فاعلیت احتیاج بسامری خارج از ذات خود داشته باشد و چون این علم عنائی که علم تام بنظام احسن است باعث ایجاد اشیاء شده است محبوب بالذات و مراد بالذات نفس ذاتست و مرادیت و محبوبیت و معلومیت اشیاء بتبع ذات حق و ظل نظام ربانی میباشد ، و غایت اولاً و بالذات خود ذاتست کما اینکه معلوم اولاً و بالذات نفس ذات است که علم است بتمام اشیاء علم اجمالی در عین کشف تفصیلی « هو الاول والآخر والظاهر والباطن » .

بنابراین همانطوریکه ذات مقدس حق مبده المبادیست غایت الغایاتست و مرجع و مآب و مآل همه موجودات اوست و همین ابتهاج و بهجت و سرور ذاتیست که ساری در همه اشیاست (بسریان فعلی و تجلی ظاهری) چون ذات بیهمال حق اعظم عاشق و اعظم معشوقست این ابتهاج و حب بکمال وجودی در واجب الوجود واجب و ذاتیست و در بقیه ممکنات و مراتب وجودات بتبع عشق و حب حق تعالی بذات خود است ، و هر سافلی متحرک بطرف وجودی عالی است تا منتهی شود بغایت الغایات که حقیقت مقدسه حق باشد « والی ربك الرجعی » . مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفه الحکیم فرموده اند . *

يلزم إنتفاء الآخر . قوله : ولا غاية له . لان الغاية هو الفاعل بالحقيقة ، لان الفاعل البعيد هو الفاعل الذي به وجب الفعل ، وإذا كان لانهاية له ليس له خارج حتى يكون له غاية بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه تام وفوق التمام ليس له شيء لان ذاته من حيث الذات بالفعل من كل الوجوه وواجب بالذات والواجب بالذات واجب من جميع الجهات فشهد ذاته البسيطة على انه كمال كل شيء ولا برهان عليه ولا معرّف له بل هو برهان وشاهد على كل شيء «وشهد الله أنه لا اله الا هو» لان تصور

* ان النظام الحسن المكنى	طبق النظام الكامل الربانى
و غاية لكل الذى سواها	ان الى ربك منتهاها
فكل فعل واجب الوجود	صرف عناية ومحض جود

خلاصه ولب كلام آنستکه واجب الوجود باعتبار جامعیت اوجمیع کمالات وجودیه را از علم و قدرت و اراده و غیر اینها (بنحو استقلال و غناء ذاتی) اتم الوجودات است و از آنجائیکه فاعلیت و فیاضیت و آنچه که مدخلیت در صدور فعل از اودارد بنحوفعلیت در او موجود است و در ایجاد و افاضه احتیاج بامری وراء ذات خودش ندارد بلکه ماوراء عبادان آن وجود قریه‌ای نیست و جمیع جهات افاضه وعلیت از علم و قدرت و حیوة و اراده و اختیار عین ذات اوست ، مبدء و علت اولی و اصلی موجوداتست ، بلکه حقیقت غیر اومبدء فاعلی برای موجودات نیست ، و چون ذات او اکمل الذوات است و در ایجاد احتیاج بامری و تمعل غایتی غیر از ذات خود ندارد ، غایت از برای اشیاست ، و همین تمامیت ذات و بودن او علت غائی اشیا و منشاء از برای حرکت جمیع اشیا و بسوی اوست غایت الغایات و نهایت النهایات اومی باشد و همان حب بذات و حب بکمالات ذات منشاء ظهور و بروز عشق در هر ذره‌ای از ذرات عالم وجود گردیده و هر موجودی عشقی دارد که کمال خود را حفظ میکند و صاحب شوقیست که از برای تحصیل کمالات و خروج از قوه بفعل و از مادیت بتجرد دائماً در حرکت و سیلان ذاتی و جوهریست ، و چون تنزل وجود از مقام تجرد بعد از طی مراحل و قطع منازل تا وصول بعالم ماده در نفس ذات و حقیقت وجود است و این تطور و تدلی ذاتی وجوداتست ، همینطور سیر آنها در قوس صعود بطرف مبدء اعلى بحسب نفس ذات و حقیقت میباشد و این حرکت در نهاد و باطن موجودات نهاده شده است ، و این عشق و شوقیست که امری ذاتی و عین وجود خارجی آنهاست نه امری عارض و طاری ، این جنبش بطرف مبدء جبلی و فطری از برای موجودات است نه عارضی و زائل . این بود خلاصه کلام در اینکه حق تعالی فاعل و غایت اشیاست علی الاطلاق مادر رساله‌ی مستقلی مفصل تر از این که ذکر شد این مطلب را بیان کرده‌ایم .

معنی الله وهو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمال يؤدي إلى التصديق بأنه لا شريك له ومنه حصل انه خالق كل شيء ومبدئه ورازقه وبه يرجع كل امور وهذا كان سبيل معرفة الصديقين وهو إثبات الحق بالحق وأحوال الخلق المخلوق به كما هي .

المشعر الثالث

في توحيده

لما كان الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شيء وتمام كل حقيقة، فليس وجوده متوقفاً على شيء ولا متعلقاً بشيء لئلا يمتنع ؛ فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة، فذاته واجب الوجود من كل جهة-خل، جهات كما انه واجب الوجود بالذات وليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية والا لزم التركيب المستدعي للامكان. واذا تقرر هذا فنقول: لو فرضنا في الوجود واجبين (١) فيكون ما فرضنا «فرض-خل» ثانياً منفصل الذات عن الواجب لاستحالة ان يكون

١- مصنف در كتاب المظاهر الالهيه مظهر ثالث «چاپ مشهد ص ١٥» در بيان توحيد حق فرموده است : «قال الله تعالى : «والهكم اله واحد لا اله الا هو» (الف) اله العالم واحد لا شريك له في الالهية ، فبراهينه كثيرة فمن جملة البراهين النظر في وحدة العالم بأن العالم كله شخص واحد ، وحدة طبيعية ، بعض اجزائه اشرف واعلى من بعض فالكل حيوان واحد ناطق ، مسمى بالانسان الكبير وعالم الاجسام بمنزلة بدنه وظاهره ، وعالم الارواح بمنزلة روحه وباطنه والمجموع منتظم في سلك واحد واذا كان العالم واحداً كان اله العالم وصانعه واحداً لا شريك له في الالهية كما لا شريك له في ذاته كما قال : «افى الله شك فاطر السماوات والارض» (ب) وقال : «وما كان معه من اله اذ اذهب كل اله بما خلقو لملا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون (ج) عالم الغيب والشهادة تعالى عما يصفون» (د) ولذلك المطلب طريق آخر هو ان تشخص المعلول بتشخص فاعله المفيض لوجوده اذ الوجود في كل شيء عين تشخصه وتشخصه عين وجوده فمفيض وجوده مفيض تشخصه فكما*

الف - سورة البقرة آية (١٦٣)

ب - ابراهيم (١٠)

ج - المؤمنون (٩١)

د - الحشر (٢٢)

بين الواجبين علاقة ذاتية، والا، لزم معلولية أحدهما أو كليهما وهو خلاف الفرض
 فلكل منهما اذن مرتبة من كمال الوجود ليس للآخر ولا مترشحاً منه فإيضاً من
 عنده فيكون كل منهما عادماً لكمال وجودى وفاقداً لمرتبة وجودية، فلم يكن

لا يكون لشيء واحد شخصى وجود ان ولا تشخصان فكذا لا يكون له موجودان مشخصان لان
 انحاء الوجود والتشخص متبائنة متنافية والاتصاف بكل منهما يقتضى نفى الاتصاف بغيره
 فكذا الحال فى الاتصاف بمبدءه وجود وتشخص فاذا فرض لشيء واحد وجودان فهما
 متفاسدان اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر وهذا البرهان هو معنى قوله تعالى : « لو كان
 فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (الف) لا المعنى الذى توهمه بعضهم من وقوع العردة والنزاع
 بين الهين مفروضين لانه كلام خطابى بل شعري جل جناب القرآن عن امثال هذا النقصان
 ويؤيد ذلك قوله تعالى : (ب) « دام جعلوا الله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله
 خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (ج)

الف - الانبياء (۲۲)

ب - سورة الرعد آية (۳۳) و جعلوا الله شركاء

ج - نگارنده در حاشیه بر المظاهر نوشته است : « الفرق بين الاحد والواحد : أن الاحد
 هو الذات و حدها بلا اعتبار كثرة فيها : أى الحقيقة المحضة التى لا يعتبر فيها اسم وصفة و تعين
 بل هى صرف الوجود و وجود محض بلا قيد لان القيد منبع التغاير و الاختلاف والكثرة و قولنا
 أنه وجود انما هو للتفهم كمال قال رئيس الموحدين على (ع) : « كمال التوحيد نفى الصفات عنه »
 و بالجملة الاحد عبارة عن الحقيقة المحضة التى هى منبع الكفورى بل العين الكفورى نفسه و
 هو الوجود المطلق بلا قيد « حقيقة الوجود حق و المطلق فعله و المقيد أثره » .

والواحد هو الذات مع اعتبار الكثرة الاسمائية و الصفاتية و المظاهر الخلقية . و الفرق
 بين الواحد والاحد اعتبارى لان الكثرة الاعتبارية لا يقدح فى الوحدة الصرفة الحقيقية بل الحضرة
 الواحدية هى بعينها الحضرة الاحدية و قوله تعالى : « قل هو الله أحد » خطاب أمرى من عين
 الجمع والاحدية الذاتية ، و ارد على مظهر التفصيل و هو من أسماء الذات و الله اشارة الى
 الحضرة الواحدية . و لما كان الفرق بين الاحدية و الواحدية بالاعتبار قال : « هو الله أحد ، الله
 الصمد » والصمد هو الله لان اسم الله وضع للذات باعتبار كونها جامعة لجميع الكمالات الاسمائية
 و الصفاتية والصمد أيضاً هى الذات فى الحضرة الواحدية باعتبار افتقار كل ممكن إليها وهى
 باعتبار جامعيتها للاسماء الحسنى تكون مستند الكل - و لما كانت الصمدية المطلقة ملازمة
 لصرافة الوجود و غير قابلة للكثرة و التعدد اذ ليس فى الوجود شيء الا وهو داخل فى صرف
 الوجود و صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر . قال : ولم يكن له كفواً أحد . فوجوب الوجود
 يقتضى الصرافة المحضة ، والصرافة المحضة ملازمة للوحدة ، وكل ما فرض من الكثرات فهو
 متأخر عن الذات الصرفة

ذات الواجب محض حیثیة الفعلیة و وجوب الوجود بل مؤلفاً من جہتین و
مصادراً لوجودشیء و فقد شیء آخر کلیهما من طبیعة الوجود بما هو وجود
قوله : فی توحیده تعالی . أی فی بیان أنه واحد لا شریک له و قلنا سابقاً
«شهد الله أنه لا اله الا هو (۱)» لانه لما تصورنا مفهوم الله نعلم أنه مبدء الاشياء ولا يكون له

۱- صدر المتألهین در کتاب المظاهر الالهیه نوشته است (الف) «اعلم أن الایات
الواردة فی توحیده كثيرة منها قوله : (ب) «ولاتدع مع الله الها آخر ، لا اله الا هو» وقوله
(ج) : «قل انما یوحى الی انما الهکم اله واحد» و(د) قوله : «ولا تتخذوا الهین اثنین
انما هو اله واحد» واما البرهان العقلی علی وحدانیته فهو أيضاً ذاته فانک قد علمت انه
حقیقة الوجود و صرفه و حقیقة الوجود أمر بسیط لا ماهیة له ولا فصل له ولا ترکیب فیه
أصلاً فثبت أنه أحد صمد و كلما کان أحداً صمداً فهو واحد فرد لا شریک له ولا تعدد فیه
ومن البراهین الدالة علی الوجدانية والاحدیة قوله تعالی : «قل هو الله احد الله
الصمد» وهذا دلیل علی أنه أحدی الذات لانه لو کان له جزء لکان مفتقراً الی غیره فلم
یکن غنیاً وقد فرض غنیاً هذا خلف. اما فرضه غنیاً لانه فرض الله صمد والصمد هو الغنی
الذی یتحتاج الیه کل شیء و لو کان واحداً یتكون فردانیا لا شریک له لانه لو کان له شریک
فی معنی ذاته لکان مرکباً مما یمتاز وما به یشترک فیکون مرکباً و لو کان له شریک فی ملکة
لم یتكون غنیاً یتفقر الیه غیره، فصمدیته دلیل احدیته - واحدیته دلیل فردانیته . اعلم أن
کل اثنین فائنیتهما اما من جهة الذات والحقیقة کالسواد والحركة واما من جهة جزء
الحقیقة؛ خارجاً کالانسان والفرس، أو ذهنياً کالسواد والبیاض أو من جهة کمالیة ونقص فی نفس
الحقیقة المشتركة کالسواد الشدید والسواد الضعیف ، أو بسبب أمر زائد عارض کالکاتب
والامی و شیء من هذه الوجوه لا یتصور أن یتكون منشاء لتعدد الواجب اما الاول فلاتحاد
حقیقة الوجود ، واما الثانی فلبساطتها ، واما الثالث فلتمامیة الذات الواجبیة وكون
کل ناقص محدوداً معلولاً لغيره ، واما الرابع فلاستحالة کون الواجب متأخراً عن مخصص
خارجی بل كلما فرض مخصصاً من کم أو کیف او غیر ذلك یتوجب ان یتكون متأخراً الوجود
عن حقیقة الوجود فاذاً ذات الواجب یتوجب أن یتكون متعینة بذاتها فذاته شاهدة علی
وحدانیته «ذلك بأن الله هو الحق وأن ماتدعون من دونه هو الباطل ان الله هو العلی الكبير»

الف - المظاهر چاپ مشهد ص ۲۷

ب - ولاتدع مع الله سورة القصص آیه (۸۸)

ج - قل انما یوحى - أنبیاء (۱۰۸)

د - ولاتتخذوا الهین - النحل (۵۱)

مبده و لا ینخرج منه کمال و لا ینکون حقیقتیه مر کبة أصلاً بوجه من الوجوه بل ینکون بسیطة حق البساطة و وجوب محض و وجود صرف و لیس فیہ کمال بالامکان و ما کان كذلك یمتنع له الشریک ، لان الشریک لما هو صرف الوجود محال لان شریک الواجب فی الواجبیه و التمامیه واجب و تام لا ینکون واحد منهما ناقصاً و معلولاً و کلاً کمال فیہ حاصل له بالذات هو فی الآخر بالضرورة و مسلوب عن کلاً منهما ما هو کمال حقیقی و الواجب هو ما لا یسلب عنه الکمال فیلزم سلب الکمال عما لا یسلب عنه الکمال و هو محال بالضرورة و نفی التوحید عن حقیقة الواجب ینتلزم نفی الحقیقة کما دل علیه قوله تعالی : «لو کان فیہما آلهة الا الله لفسدتا» فعلم أن الواحدیة لازمة للواجبیه و لا ینجوز فیہ فقد شیء من طبیعة الوجود (۱) سواء کان ممکناً أو ممتنعاً فلا ینجوز الواجب کما قال :

۱ - از بیانات قبلی بمنصه ظهور و بروز رسید که حقیقت حقهی حق تعالی در نهایت اطلاق و صرافت ذات و محو ض فعلیت و وجود است ، و هر وجودیکه دارای صرافت من جمیع الجهات باشد از جمیع حدود ماهویه منزّه و مبری است ، و هر فعلیتی که در دار وجود معقول باشد آن حقیقت بیهمال آن فعلیت را بنحو اتم و اعلی واجد است ، چنین وجودی ثانی از برای او متصور نیست ، لذا فرموده اند «صرف الشیء لا ینثنی و لا یتکرر» و هر چه از سنخ او تصور شود خارج از حیطهی آن وجود نیست . و این خود برهان تامیست از برای اثبات وحدانیت حق تعالی . مرحوم کمپانی در تحفة الحکم فرموده است :

لؤلؤم ینکن وجود ذات الواجب صرفاً و محضاً لم ینکن بواجب خلاصهی منظور صدر المتألهین اینست که چون واجب الوجود تعالی منتهای سلسلهی حاجات و تعلقات است غایت هر شیء و تمام هر حقیقت میباشد پس وجودش توقف بر چیزی ندارد کما اینکه گذشت ؛ چنین وجودی بسیط الحقیقه از جمیع وجوه است ، هیچ جهت امکانیه و امتناعیه در او راه ندارد و الا لازم میآید ترکیب که ملازمست با امکان این معنی در حق تعالی ممتنع است . بعد از ثبوت این مطلب میگوئیم : اگر فرض شود در دار وجود دو واجب پس آن موجود واجب ثانی منفصل و مجزا است بحسب ذات از واجب اول چون محالست که بین دو واجب علاقه ذاتیه موجود باشد ، برای آنکه لازمه علاقه ذاتیه معلولیت یکی از آن دو برای دیگری یا معلولیت هر دو از برای علت دیگر است و این خلاف*

و مناطاً لوجوب نحو من الوجود و امکان نحو آخر منه أو امتناعه، فلم یکن

فرض است . پس از برای هر يك از آن دو واجب مرتبه‌ای از کمال وجودی متصور است که از برای دیگری نیست و نه مترشح و فائض از دیگری است ، پس هر يك از این دو واجب فاقد کمال و مرتبه وجودی دیگر است، پس ذات واجب فعلیت محضه نشد بلکه ترکیب یافت از دو جهت و مصداق شد از برای وجود و کمال چیزی و فقدان و ناداری چیز دیگر از طبیعت وجود بماهو وجود ، و مناط شد از برای وجوب یکنحوه از وجود و امکان دیگر از وجود ، یا امتناع نحوه دیگر از وجود ؛ چون ثبوت وجود واجب از برای واجب دیگر محالست پس آنچه را واجب فرض کردیم واجب الوجود من جمیع الجهات نشد ، بلکه واجب شد از بعضی جهات ، واجب الوجود بالذات باید از فرط فعلیت و کمال و تحصیل جامع جمیع نشئات وجودیه و أطوار کونیه و شئون کمالیه باشد بطوریکه مساوی و مماثل و ضدوند و شبه از برای او در دار وجود نبوده باشد بلکه ذات و حقیقت او از تمامیت فعلیت باید مستند جمیع کمالات و سر چشمه جمیع خیرات، تمام الوجود بلکه فوق التمام بوده باشد . توضیح این مطلب (کلام صدرالحکماء) بطور اختصار آنست که اگر معنای وجوب وجود و صرافت وجود و فعلیت را انسان بطور کامل بفهمد و تعقل نماید که باید واجب الوجود بالذات واجب الوجود از تمام جهات و حیثیات بوده باشد و جهت عدمیه که حاکی از فقدان ذات مرتبه‌ای از مراتب کمال و درجه‌ای از درجات فعلیت و حصول را میباشد در او ممکن نیست و باید آنچه که غیر از او فرض شود ظهور تفصیل آن حقیقت باشد و آن حقیقت بحسب نفس ذات و جوهر حقیقت منشاء از برای ظهور و بروز مراتب وجودیه باشد ؛ یقین خواهد نمود که چنین حقیقتی تعدد و تکرار و تثنی بردار نیست ، و ذاتش دلیل بر وحدانیت اوست «شهد الله انه لا اله الا هو» و وجودش دلیل بر موجودیت ممکنات است «اولم یکف بربك انه على کل شیء شهید» اگر واجب الوجود متعدد باشد معنای تعدد انفصال وجودی هر يك از واجبین از دیگری است و هیچ ملازمه هم بین این دو واجب نباید باشد چون ملازمه بین دو وجود ناشی از علیت احدهما از برای دیگری یا معلولیت هر دو از برای علتی است که آن علت منشاء تلازم وجودی این دو شده است پس ذات هر يك باید مجزا و منعزل از دیگری باشد پس برای هر يك از این دو باید مرتبه‌ای از کمال و تحصیل و فعلیت باشد که دیگری فاقد آن مرتبه باشد ، چون اگر هر دو بتمامه واجد کمالات یکدیگر باشند دوئیت متصور نمیشد ، و چون هر يك از دو واجبین بمقتضای دوئیت کمالات و فعلیات تیرا واجدند که دیگری آن کمالات و فعلیات را ندارد ، پس هیچیک از آنها صرف الوجود و صرف الکمال نیستند،

واجب الوجود من کل جهة، وقد ثبت أن ما هو واجب الوجود بالذات يجب أن يكون واجب الوجود من كل جهة «من جميع الجهات-د-ط» هذا خلف فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعلية وكمال التحصل جامعاً لجميع المنشآت الوجودية والاطوار الكونية والشئون الكمالية (۱) فلا مكافئ له في الوجود

* بلکه واجد است یکی از آنها کمالی را و فاقد است کمال و فعلیت دیگری را، هر یک از آنها ملتئم الذات میشود از جهت وجدان و جهت فقدان، در حالتیکه باید واجب الوجود بسیط الحقیقه باشد، یعنی جهت عدمی که منشاء ترکیب شیء از فقدان و وجدان است در او نباشد و هر بسیط الحقیقه ای واجد جمیع کمالات و فعلیات وجودیه از سنخ خود و فاقد جمیع جهات عدمیه که قادح در وحدت حقه و بساطت وجودیه است میباشد؛ لذا فرموده اند: جمیع کثرات وجودیه بنحو کثرت در وحدت در وجود اول مطوی و مستجن است، و حق تعالی بوحدته تجلی و ظهور در جمیع کثرات و مراتب وجود دارد بنحویکه هیچ موجودی خالی از او نیست.

بر هر چه بنگرم تو پدیدار آمدی ای نانموده رخ توجه بسیار آمدی

تمامیت این برهان توقف دارد بر اصالت وجود و اشتراك معنوی وجود و وحدت حقیقت وجود. کسانی که قائل باصالت ماهیت و یا قائل باصالت وجودند و لسی وجودات را حقایق متباینه میدانند باین برهان نمیتوانند تمسک کنند «وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون»

۱- در کلمات ائمه حکمت و سلاک بیدای معرفت این کلمه دائر است که گویند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جمیع جهات و حیثیات است و ممکن الوجود بالذات نیز ممکن الوجود من جمیع الجهات است. چون تحقیق این کلام شریف از مباحث مهمه فلسفه الهی و از دقایق مبانی حکمیه است ناچار لازم دانستم توضیح بیشتری در این مطلب بدهم.

صرف هر حقیقت و حقیقت صرفه آن حقیقتی را گویند که خالی از کافه متقابلات آن حقیقت باشد و بهیچ نحوی از انحاء متصف بعدم آن حقیقت نباشد مثلاً بیاض صرف بیاضی را گویند که متصف بعدم هیچ نحوی از انحاء سفیدی نشود، و آنچه سفیدی فرض شود داخل در این حقیقت صرفه باشد، صرف حقیقت بیاض واجد جمیع مراتب سفیدی و فاقد جمیع مراتب سیاهی میباشد. روی این میزان نمیشود بیاضی فرض کرد که این وجود صرف سفیدی واجد آن نباشد، اگر چنانچه واجد آن نباشد قهراً محدود میشود بحدی از بیاض که بالاتر از آن حدی متصور است، این بیاض مرکب میشود از جهت *

و لامماثل ولاند و لاضدولا شبه ، بل ذاته من کمال الفعلية الفضية خل، يجب أن يكون مستند جميع الكمالات وينبوع كل الخيرات فيكون تاماً وفوق التمام

* وجدان که عبارت است از دارا بودن آن ، مرتبه‌ای از سفیدی را جهت فقدان که عبارت است از نداشتن مرتبه‌ای از سفیدی دیگر را از سنخ خود و این عبارة اخراى ترکیب از جهت وجدان و فقدانست ، و همینطور وجود صرف وجودی را گویند که غیر از جهت وجودی که مساوق با وحدتست چیزی در او ملحوظ نشود ، و وجودی جامعتر و کاملتر از آن متصور نباشد، از تمامی جهات عدمیه و کافه مفاهیم و ماهیات معرا و منزّه باشد ، هر امر وجودی و آنچه را که راجعست بنواقص و جهات شرور و عدمیات از آن مرتفع بطوریکه صادق باشد براو «وجود کله و قدرة کله و علم کله». پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم که از جمیع جهات عدمیه و تمامی حیثیات امتناعیه و کافه مفاهیم و ماهیات منزّه باشد وجودش بالذات وللذات که عبارة اخراى از ضرورت ازلیه و ملازم باطرده عدم و استغنائی از غیر در مرتبه ذات است بوده باشد و بعبارت اخرى مستقل و قائم بالذات و جامع جمیع صفات وجودیه و متصف بکافه اسماء لطیفه و قهریه ، جلالیه و جمالیه و منشاء ظهور و بروز جمیع ماهیات و مصدر کافه فعلیات باشد .

آنچه از نعت جلال آمد و از وصف جمال همه در روی نکوی تو مصور دیدم
و معنای واجب الوجود بالذات آن شد که تمامی جهات وجودیه را در مرتبه ذات و نفس حقیقت بدون ملاحظه حیثیتی^۱ از حیثیات وجهتی از جهات واجد باشد چنین موجودی از سمات امکان و حدوث بری خواهد بود و معنای ممکن الوجود بالذات آنست که اتصاف او بجهات وجودیه از ناحیه غیر باشد و بواسطه اتصاف بماهیت و عدم استقلال در وجود متصف بامکان ذاتی و امکان فقری که وصف برای وجودات امکانیه است بوده باشد ، و اگر در وجودی يك جهت امکانی و عدمی موجود باشد محدود و ممکن الوجود بالذات و ممکن الوجود من جمیع الجهات والحیثیات خواهد بود ، روی این جهت که ذکر شد فرض مکافی از برای حق در دار هستی و وجود ، مساوقست با آنکه آنچه را که واجب فرض کردیم واجب نباشد ، چون صرف حقیقت وجود بلکه صرف حقیقت هیچ چیزی مکرر نمیشود و تکافؤ بدون اعتبار دوئیت محال است و دوئیت ملازم محدودیت است ، لذا گفته اند: وحدت حق تعالی وحدت عددیه نیست بلکه وحدت حقه‌ی حقیقیه است مرحوم حاج شیخ محمد حسین کمپانی در تحفة الحکیم گفته است :

فهو لقدس ذاته وعزته = صرف وجوده دلیل وحدته

در مسجد و در میکه ده هر جا که می بینم توئی

غیر از تو در کون و مکان دیار کو ، دیار ، کو

قوله : فلم یکن واجب الوجود من کُلّ جهة . یوهم أنه یجوز أن یكون الواجب لامن کُلّ جهة وليس كذلك ومناط التوهم هو الممكن الواجب بالغير ، و اما الواجب بالذات فلا یجوز فيه الترتیب ولا یجوز فيه الوجوب من جهة دون جهة فیجب أن یكون محض الوجوب وصرف الفعلية و جامع جمیع النشآت الوجودية والشئون الكمالية فلیس له فی الوجود مکافی ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبه . قال الهمدانی فی کتاب الالفاظ : الانداد والاضداد والاكفاء والنظراء والاشباه والافراق والامثال نظائر . بل ذاته من کمال الفضيلة بحيث لا یحتمل الا کمالیة یمجب أن یكون مستند جمیع الكمالات وینبوع کُلّ الخیرات فیكون تاماً فی کمالیته و فوق التمام وفاض منه الکمال فی کُلّ ذی کمال .

المشعر الرابع

فی أنه المبدء والغاية فی جمیع الاشياء

الاصول الماضية دلت وقامت علی أن ذات واجب الوجود واحد بالذات لاتعدد له وانه تام وفوق التام فالآن نقول : انه فیاض علی کل ماسواه بلا شركة فی الافاضة لان ماسواه ممکنة الماهیات ناقصة الذوات متعلقة الوجودات بغيرها ، فکل ما یتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر الیه مستتم به ، فذلك الغير مبدءه وغایته ؛ فالممکنات کلها علی تفاوتها وترتیبها فی الکمال والنقص فاقرة الذوات الیه ، مستغنیة به فهی فی حدود أنفسها «نفسها د- ط» ممکنة ، واجبة (۱) بالاول الواجب تعالی بل باطله هالکة بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد «کل شیء هالک الا وجهه» ونسبته الی ماسواه کنسبة ضوء الشمس لو کان قائماً بذاته (۲)

۱- از مطالب مذکوره ثابت شد که حق تعالی واحد من جمیع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودیه خارج از حیطة وجود او نیست ، مبدء از برای جمیع اشیاء ، آن حقیقت بسیطه می باشد . بواسطه صرافت وجود ، واحد و تام بلکه فوق التمام است ماسوای حق تعالی بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت واستغناء ماهیات از جعل وجودات خاصه امکانیه هستند . *

۲- در نسخ متن بعد از « لو کان قائماً بذاته » این عبارت موجود است « الی الاجسام المستضیئة منه المظلمة بحسب ذواتها » شارح علامه آن را اسقاط کرده است .

لما ثبت توحید الذات بالدلائل المذكورة فقد أراد توحيد الفعل بأن
الممكنات المفتقرة الذات مشوبة بالعدم وكل واحد منها زوج ترکیبی من المادّة
والصورة أى الماهية والوجود . وقد ثبت أن المجمعول بالذات هو الوجود والوجود
المعلولى وجود ظلمى قايم بذی الظلّ وأصل الوجود ومبدئه وجب أن يكون الغنى و
منتهی سلسله الحاجات (۱) لدفع الدور والتسلسل وصرف الوجود، لان غیره محتاج

* بنا بر اصالت وجود واینکه جاعلیت و مجموعیت از ماهیات منفی و ماهیات بواسطه
بطلان ذات مقامشان دون جعل است (نه فوق جعل) امکان در باب وجودات امکان فترى
ملازم عین الربط و صرف الفقر بودن وجودات نسبت بوجود مستقل علی الاطلاق است . حق
اول منشأ سلسله علل و معالیل و هر وجود معلولى با قطع نظر از علت فیاضه باطل الذات
است باعتبار ظهور و تجلی حق امری واقعی و خارج و مرتبط و عین الربط بحق تعالی
میباشد ، النهایه هر وجودیکه قریبش بحق اول زیادت است وجودش کامل تر و سعه و فعلیت
او زیادت تر و هر چه وجود از مقام اطلاق، تنزل نماید اعدام و نواقص در او بیشتر و ترکیب
او از جهات عدمیه کاملتر خواهد بود . لذا فرموده اند : مجردات محضه مثل عقول
خصوصاً عقل اول تمام و کمال اشیاء است و هكذا عقل ثانی نسبت بعقل ثالث ، جمیع آنها
بحسب نفس ذات غیر مستقل و استقلالشان مربوط باستقلال حق است کما اینکه وجودشان
وابسته بوجود حق است و این افتقار و احتیاج امری زائد بر ذاتشان نیست و عین ذاتشان
میباشد . پس جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی مرتبط بالوجود بحق اولند و
اوست مبدء جمیع اشیاء و فاعل علی الاطلاق در دار وجود جز او نیست .

«فالکل من عند الله» و چون ذات او اکمل الذوات است غایت وجودی جمیع اشیاء
است «فظهر انه غاية و فاعل للکل»

۱- چون حق تعالی وجود مستقل و از حیث کمالات وجودی تنهای ندارد فاعل کل
است و چون کمال مطلق است غایت جمیع اشیاءست دلیل اینکه خداوند فاعل کل است
و مؤثری در وجود غیر از او نیست اینست که ممکنات در مقام ذات فاقد وجودند و ولیس
لما بالقوة مدخلیة فی افاضة الوجود اصلاً، شرح این مطلب گذشت و اما تقریر اینکه
خداوند غایت جمیع اشیاء است این است :

هر فاعلی که فعل از او بنحو اختیار صادر میشود نظر باینکه اختیار یکی از
دو طرف فعل بدون مرجع از محالاتست ناچار باید وجودش مستند باشد بداعی که آن
داعی سبب شده باشد از برای آنکه فاعل آن فعل را ایجاد نماید چون ترجیح بلامرجح*

لم یکن مبدءاً لکلّ ما سواه و صرف الشیء لای تعدد فمّن هذا لزم أن لا یكون له شریک

* محال و برگشتش بترجیح بلامرجهست آن داعی در ممکنات زائد بر ذات و بالاخره برگشت آن بامرست خارج از ذات فاعل . مثلاً مجزرات امکانیه مثل عقول داعی زائد بر ذات ندارند ولی عشق بما فوق و تشبه بعلت خود بالاخره تشبه بمبدء اعلی سبب میشود که هر موجود عالی علت و سبب و باعث ایجاد وجود دانی شود چون فیض وجود از عالی بدانی نازل میشود .

عقل اول راند بر عقل ددم ماهی از سرگنده گرددنی زدم

ولی حقیقت مقدسه حق که جهت نقص و فقدان در او راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات و الحیثیات است ممکن نیست صدور فعل از او جهت عشق بمافوق و تشبه بعالی باشد بلکه ذاتش تام و تمام منشاء ظهور اشیاء همان حقیقت بسیطه میباشد منشاء صدور اشیاء در قوس نزول همان ذات مقدس است و بحکم «النهايات هي الرجوع الى البدايات» و بمقتضای کریمه «انا لله وانا اليه راجعون» انتهای سیر اشیاء در قوس صعود همان ذات بیهمال است .

فرقتی لولم تکن فی ذا السکون لم یقل انا اليه راجعون
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

خلاصه‌ی کلام آنکه داعی بر نظام کیانی عبارتست از علت غائی ، و این علت غائی در ممکنات ماده‌ی متمم فاعلیت فاعل و بحسب وجود عینی متأخر و بحسب وجود علمی تقدم بر معلول دارد ، ولی ذات مقدس حق که منشاء صدور اشیاء علم غنائی آن ذات مقدس است ، با آن ذات عینیت دارد چون حقیقت حق تعالی مسبب الاسباب و در فاعلیت تام و تمامست و بنفس ذات علت از برای اشیاء است اگر از برای فعلش غایتی غیر از ذاتش باشد منافات با وجوب وجود بالذات و وجوب وجود من جمیع الجهات و الحیثیات دارد .

بیان این مطلب بطور ایجاز آنست که: واجب تعالی بمقتضای حدیث شریف «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» در مرتبه‌ی ذات که مرتبه غناء ذاتی و كنز مخفی و مقام لاسم له و لا رسم له میباشد جامع جمیع کمالات وجودیه از علم و قدرت و اراده است بلکه همه کثرات وجودیه در آن مرتبه بوجود جمعی واجبی موجودند چون حقیقت حق جامع همه کمالات وجودیه میباشد شهود مینماید ذات خود را منشاء جمیع خیرات بحیثیتی که ذات بیهمالش علت تامه و فاعل و خالق تمامست بنحوی که او در فیضان وجود و بسط بساط جود و رحمت بامری ما و راء ذاتش احتیاج ندارد ، و از آنجائیکه *

لان کُلّ ما فی الوجود معلول له و متعلق الوجود به لان الممكنات إذالم يعرض

* فیاضیت عین ذات اوست از برای ایجاد اشیاء محتاج بداعیی زائد بر ذات که متمم فاعلیت او باشد نیست . چون موجودات غیر از حق تمام من جمیع الجهات نیستند ، در فاعلیت حیثیت ذاتشان کافی از برای افاضه نیست . مثلاً عقول مجردة با آنکه جمیع کمالات وجودیه را بالفطره واجدند و همه کمالات عین وجود آنهاست اگر چه غیر ماهیت آنها میباشد ، در فاعلیت بواسطه عدم استقلال وجودی متکی بحقند و بحول الله و قوته فاعلند و داعی آنها از ایجاد و افاضه همان تشبه بکامل من جمیع الجهات است که حق تعالی باشد و همین توجه جبلی و فطری که توجه بکمال مطلق باشد در نهاد هر موجودی نهفته است «ولکل وجهة هو مولیها» و چون نظام کیانی و کونی عالم وجود و ما سوی الله تابع نظام ربانی و علم عنائی حق تعالی میباشد ، سیر موجودات هم در قوس نزول و هم قوس صعود که عروج از ماده المواد و هیولای اولی که هم آغوش و همسایه اعدام و ملکات است بطرف مبدء اعلی بحکم والای الله تصریر الامور، بر طبق نظام اتقن واحسن ربوبی میباشد ؛ و چون علم عنائی حق اقتضا مینماید ایصال هر ممکنی را بکمالات لایقه خود ، جمیع موجودات متحرکند بحرکت ذاتیه در قوس صعود بطرف مقصد اعلی واصلی خود ، و چون حقیقت حق تعالی در مقام ذات واجد همه کمالات وجودیه از علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و هکذا سایر صفات میباشد هر موجودی باعتبار مظهریت آن ذات نمونه ای از آن کمالات را واجد است ، و از برای رسیدن بکمال کاملتری بالذات متحرک بسوی اوست چون صریح ذات حق تعالی علت ایجاد اشیاء است و وجودات ممکنه تجلی و تنزل فعلی همان وجود تام هستند همانطوریکه وجود در مشهد ربوبی مجمع جمیع صفات کمالیه میباشد در مقام تنزل و فرق، این صفات و کمالات که عین حقیقت وجودند متجزی نمیشوند و الا لازم میآید که صریح ذات حق علت از برای اشیاء نباشد و در صریح ذات همه کمالات عینیت نداشته باشند پس سیر استکمالی جمیع موجودات باعتبار تشبه بحق و وصول بمعالم بالا و فرار از بلده خراب آباد حدوث بطرف جنت المآوای خلد برین و بلاد تجرد آباد میباشد و همین غایت حرکات و غرض اصلی از افعال آنها میباشد «والی ربک المنتهی» . و چون حقیقت حق تعالی غایت الغایات است فعل او محالست معلل بغرض و غایتی غیر ذات خود باشد و چون حق تعالی در مشهد ذات خود را مشاهده مینماید بشهود ذاتی در حالیکه از جمیع نواقص مبرا و منزّه است ، یکنحوه ابتهاج و سروری مناسب با مقام ربوبی دارد و چون اکمل موجوداتست مبنهج به و مبنهج هم ذات خودش میباشد کما اینکه علم و عالم و معلوم و اراده و مرید و مراد هم در آن مرتبه و مقام شامخ همان حقیقت است *

لها المبدء كلها متساوى النسبة ليس لها تقدم وتأخر ومناط التقدم وثبوتها لشيء عقر به إلى

*وهمین حب و عشق بذات و حب بمعرفیت اسماء و صفات است که تمامی ملک و ملکوت را بظهور آورده است ، و همین عشق و حب است که منشاء عشق و حب در نهاد جمیع ذرات عوالم وجودیه گردیده است .

عشق در پرده مینوازد ساز هر زمان زخمه‌ای کند آغاز
همه عالم صدای نغمه اوست که شنیداین چنین صدای دراز
پس بحکم والعالی لایرید السافل ولا یستکمل به غایت از خلقت اشیاء همان ذات حق تعالی است ، و بموجب «من احب شیئاً احب آثاره» موجودات محبوب و معشوق و مراد حقند بتبع عشق و حب و اراده در مقام ذات . «انه تعالی اعظم عاشق و اعظم معشوق» و حب حق باشیاء باعتبار آنستکه موجودات رشخ و ظهور و رقیقه آن حقیقت تامه قیومیه میباشد «یحبههم و یحبونه ، لانه لا یحب الانفسه .»

از مجموع آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که اشیاء همانطوریکه در وجود معلول حقند در استکمالات و حرکات متوجه بآن مبدء اعلی هستند ، و این توجه بمبدء اعلی که جبلی هر موجود است همان قوه جاذبه‌ایست از مبدء وجود که فضای عوالم وجود را بمقتضای کریمه «ما من شیء الا یسبح بحمده ولیکن لانفقهون تسبیحهم» بخروش لا اله الا هو پر کرده و این خود همان عشق فطری و حب ذاتی بمبدء اعلی است که هستی موجودات را حفظ نموده است .

بیمبر عشق و دین عشق و خدا عشق ز تحت الارض تا فوق السماء عشق
شیخ فلاسفه اسلام علیه الرحمة والرضوان در تعلیقات فرموده است :

« ولوان انساناً عرف الکمال الذی هو واجب الوجود بالذات ثم ینظم الامور الّتی بعده علی مثاله ، حتی کانت الامور علی غایة النظام لکان غرضه بالحقیقة واجب الوجود بذاته الذی هو الکمال ، فاذن کان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ایضاً الغایة والغرض » .

مراد شیخ آنستکه نظام کیانی تابع نظام ربانیت ، و علم حق تعالی بنظام احسن اتقن همان اراده حق متعالست که منشاء وجودات خارجیه میباشد ، و چون ذات مقدس او تمام بلکه فوق التمامست علم و اراده و قدرت که عین ذات بیهمال اوست تام و فوق التمامست و نظامی هم که تابع علم حق (بنظام احسن و اتقن) است فوق التمام است بنحویکه نظامی بالانرا از آن متصور نیست و همین کمال وجود سبب حب ذات بذات و مریدیت ذات للذات است ، و علم حق بنظام احسن غرض و داعی از برای ایجاد اشیاء خارجیه میباشد و این *

المبدء و من هنا يحصل الاشرف فالاشرف و من كان شرفه بشيء كيف

* علم عین ذات و عین اراده و عین قدرت و عین ابتهاج و بهجت و سرور است ، پس غایت ایجاد اشیاء خارج از ذات حق نیست ، و اگر مثل فواعل امکانیه صاحب داعی زائد بر ذات باشد لازم میآید که حق تام الفاعلیه نباشد . و در فاعلیت احتیاج بامری خارج از ذات خود داشته باشد و چون این علم عنائی که علم تام بنظام احسن است باعث ایجاد اشیاء شده است محبوب بالذات و مراد بالذات نفس ذاتست و مرادیت و محبوبیت و معلومیت اشیاء بتبع ذات حق و ظل نظام ربانی میباشد ، و غایت اولاً و بالذات خود ذاتست کما اینکه معلوم اولاً و بالذات نفس ذات است که علم است بتمام اشیاء علم اجمالی در عین کشف تفصیلی . « و الاول و الآخر و الظاهر و الباطن » .

بنابر این همانطوریکه ذات مقدس حق مبدء المبادیست غایت الغایاتست و مرجع و مآب و مآل همه موجودات بسوی اوست و همین ابتهاج و بهجت و سرور ذاتیست که ساری در همه اشیاست (بسریان فعلی و تجلی ظاهری) . چون ذات بیهمال حق اعظم عاشق و اعظم معشوقست این ابتهاج و حب بکمال وجودی در واجب الوجود واجب بوجوب وجود و در بقیه ممکنات و مراتب وجودات بتبع عشق و حب حق تعالی بذات خود است و هر ساقلی متحرك بطرف وجودی عالی است تا منتهی شود بغایت الغایات که حقیقت مقدمه حق باشد « و الی ربك الرجعی » . مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی در تحفه الحکیم فرموده اند :

ان النظام الحسن الامکانی	طبق النظام الكامل الربانی
و غاية الكل الذی سواها	ان الی ربك منتهاهـا
فكل فعل واجب الوجود	صرف عنایة و محض جود

خلاصه و لب کلام آنستکه واجب الوجود باعتبار جامعیت او جمیع کمالات وجودیه را از علم و قدرت و اراده و غیر اینها (بنحو استقلال و غناء ذاتی) اتم الوجودات است و از آنجائیکه فاعلیت و فیاضیت و آنچه که مداخلیت در صدور فعل از او دارد بنحو فعلیت در او موجود است و در ایجاد و افاضه احتیاج بامری ماوراء ذات خودش ندارد بلکه ماوراء عبادان آن وجود قریه ای نیست و جمیع جهات افاضه و فعلیت از علم و قدرت و حیوة و اراده و اختیار عین ذات اوست . مبدء و علت اولی و اصلی موجوداتست ، بلکه حقیقت غیر او مبدء فاعلی برای موجودات نیست ، و چون ذات او اکمل الذوات است و در ایجاد احتیاج بامری و تعقل غایتی غیر از ذات خود ندارد ، غایت از برای اشیاست ، و همین تمامیت ذات و بودن او علت غائی اشیاء منشاء از برای حرکت جمیع اشیاء بسوی اوست *

یشابهه فی صفة الکمال فی کونه فاعلا بالاستقلال وبعد التصور التام لا کلام فی أن الواجب کمالا لشریک له فی الذات لشریک له فی الصفات والفاعلیة والخالقیة بالذات وبالاستقلال لله المستجمع لجميع صفات الکمال والممکنات علی تفاوتها و ترتبها فی الکمال والنقص الذی حصل لها بسبب القرب الی المبدء مفتقرة من جمیع الجهات إلیه وبدونه لا ذات لها ولا صفة بل باطله هالکة بأنفسها لیس لها مرتبة وحقیقتها کان من وجه ینسب الی الحق « کلّ شیء هالک الا وجهه » فالممکنات بحسب الذات ووجه إلی النفس داخلة فی کلّ شیء وهالکة وبحسب وجهه إلی الربّ أی وجه إلی رب کان من المستثنی باق ببقاء الله أو ببقاء الله الواحد القهار ، وإذ انسب إلی الممکن شیء فهو لیس له بما هو ما سواه بل بما هو وجهه ووجه الشیء هو الشیء بوجه و کلّ شیء منه والامر إلیه والواسطة غیر معقولة، وان ما یرأى من أول النظر لبعض الاشیاء أثره و کاشراق الشمس علی موضع و انارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور وهکذا وإذا نظرت استندت کلها إلی الشمس و کما قال :

وانت اذا شاهدت اشراق الشمس علی موضع و انارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور، حکمت ان النور الثانی من الشمس واسندته الیه وهکذا الثالث والرابع الی أن ینتهی الی أضعف الانوار الحسیة فعلى هذا المنوال

* پس اوست غایت الغایات. نهایت النهایات وهما حب بذات وحب بکمالات ذات منشاء ظهور و بروز عشق در هر ذره ای از ذرات عالم وجود گردیده و هر موجودی عشقی دارد که کمال خود را حفظ میکند و صاحب شوقیست که از برای تحصیل کمالات و خروج از قوه بفعل و از مادیت بتجرد دائماً در حرکت وسیلان ذاتی و جوهریست ، و چون تنزل وجود از مقام تجرد بعد از طی مراحل و قطع منازل تا وصول بعالم ماده در نفس ذات و حقیقت وجود است و این تطور و تدلی ذاتی وجوداتست همینطور سیر آنها در قوس صعود بطرف مبدء اعلی بحسب نفس ذات و حقیقت میباشد و این حرکت در نهاد و باطن موجودات نهاده شده است ، و این عشق و شوقیست که امری ذاتی و عین وجود خارجی آنهاست نه امری عارض و طاری ، این جنبش بطرف مبدء جبلی و فطری از برای موجودات است نه عارضی و زائل. این بود خلاصه کلام در اینکه حق تعالی فاعل و غایت اشیاست علی الاطلاق . « این تعلیقه اشتباهاً مکرر در این کتاب ضبط شده است »

وجودات الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد الى الحق الاول فالكل من عند الله لان من كان ذاته وكماله بشيء وشرفه بقربه لا يكون منشاء الكمال بالاستقلال فما كان من الفضل له بحسب الصورة فهو لخالقه بحسب الحقيقة، فماله بحسب الذات ونشأ منه وهو من المناقصات ليس بكمال بل سلب كمال .

المشعر الخامس

في ان الواجب الوجود تمام كل شيء (۱)

قد علمت أن الوجود حقيقة واحدة بسيطة لا يتفاوت أعدادها بامور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما بل بكمال ونقص وغنى وفقر وليس النقص والفقر مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود والا لم يوجد واجب الوجود والتالي باطل كما ثبت فالمقدم مثله فظهر أن حقيقته في ذاتها تامة كاملة غير متناهي القوة والشدة المقصود من هذا الكلام إظهار سر بيان نور الوجود في كل امور وإثبات الوحدة في الكثرة فقال : ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة وهذا مثبت أنه كل الاشياء . «و بهذا ثبت أنه كل الاشياء د - ط» وإذا ثبت انه كل الاشياء ثبت أن بشيئيته كانت شيئية الاشياء وبفيض وجوده موجود كل ما سواه وحقيقته لا تتكرر بامور ذاتية لمناقاته البساطة بل فيضه سبب العكس وعكس العكس دام مقاماً ودرجة وحصل باعتبار قرب و بعد مقام في الفيضان، الكمال والنقصان. و صدور الكثرة على الترتيب من الواحد لا ينافي البساطة وهو الكل في وحدته وتام في ذاته بحسب مرتبة الاحدية وفوق التمام وليس النقص مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود وإلا لم يتحقق المرتبة الكاملة الواجبية

۱ - چون وجود حق مبدا ظهور وجوداتست و وجودات امکانی منبعت از آن اصل واحدند عين التعلق و محض ربطند و ليسيت ذاتی و عدم اصلی آنها بوجود حق جبران شده است و اصل وجود واحد بوحدت اطلاقيه شخصيه است و وجودات امکانی از مراتب و ظهورات يك اصل واحدند و يك اصل واحد بحسب فعل ظاهر در همه اشياء بلکه عين وجوداتست و بنا بوحدت اصل وجود « لاسيما » وحدت شخصى مراتب امکانی از تنزل يك اصل واحد ظاهر شده اند و جميع وجودات باعتبار استهلاك وجود در احديت عين حق و حق باعتبار ظهور و فرق و تفصيل و فرقان عين اشياست اصل حقيقت روى اين موازين تمام هر شيء و اصل هر موجود است « هو الاول والآخر و الظاهر والباطن » وفى الاحاديث الالهية « يا موسى أنا بك اللزم » حق جان جهانست و جهان جمله بدن .

والتالی باطل کما ثبت والمقدم أى إقتضاء النقصان من نفس حقيقة الوجود باطل أيضاً . وليس حقیقته فی ذاتها مستدعیة لنقصان، بل هو ناش لفیضان لفرط الکمال کما قال :

وانما نشاء النقص والقصور والامکان ونحوها من الثانویة والمعلولیة ضرورة ان المعلول لا یساوی علتہ و الفایض لا یکافیء المفیض فظہران واجب الوجود تمام الاشیاء ووجود الوجودات ونور الانوار
وبهذا ثبت أن البسطة الحقیقة کلل الاشیاء وعلّة العلل علی نحواً شرف لجمیع الخلائق إذا لم یکن سواه واجب ولم یتحقق إمكان بالقیاس إلی الغیر بالنسبة إلی شیء وإلا فلا ویلزم أن یكون الواجب واجباً «فتأمل»

المشعر السادس

فی ان واجب الوجود مرجع کل الامور
واعلم ان الواجب بسیطة وکل بسیط الحقیقة فهو بوحدته کل الامور لا یغادر صغيرة ولا کبيرة الا احصاها واحاط بها الاما هو من باب الاعدام والنقایص فانک اذا فرضت بسیطاً (۱) وهو ج مثلاً وقلت ج لیس (ب) فحیثیة انه (ج) ان كانت بعینها حیثیة انه لیس (ب) حتی یكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فیکون الایجاب والسلب شیئاً واحداً ولزم أن یكون کل من عقل الانسان مثلاً عقل لیس بفرس بأن یكون نفس عقله للانسان نفس عقله لیس بفرس ، لكن الالزام باطل فالملزوم مثله

المقصود أن واجب الوجود صرف الوجود لان الوجود اذا کان مشوباً کان ناقصاً لیس بواجب بالذات وصرف الشیء لا یسلب عنه الشیء وکلّ ما لا یسلب عنه

۱- این کلمه قدسیه از ارسطو نقل شده است، کثیری از مبانی فلسفی بر فهم این کلمه توقف دارد صدر المتألهین در اثبات علم تفصیلی باری باین قاعده استدلال کرده است، بیان تحقیقی این قاعده را در بین محققان فن حکمت و عرفان ، صدرالمحققین بیان نموده است محصل این قول آنستکه، حق تعالی چون بسیط من جمیع الجهات ووجود و قدرت و اراده و اختیار صرفست و همه کمالات را بنحو صرافت واجد است آنچه کمال در عالم فرض شود باید آن حقیقت مقدس بنحو اعلی و اتم آن را واجد باشد در مرتبه علم*

الشیء فهو کل الاشیاء بما هو شیء لا یغادر هو من الشیء صغيرة ولا کبيرة ، والتعینات

* بذات علم بهمة اشياء داشته باشد (الف)

مصنف (ره) در اسفار (ب) فرموده است : «فصل فی ذکر نمط آخر من البرهان علی أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقة لا یخرج من حقیقته شیء من الاشیاء. اعلم ان واجب الوجود بسیط الحقیقة غاية البساطة وکل بسیط الحقیقة كذلك فهو کل الاشیاء فواجب الوجود کل الاشیاء لا یخرج عنه شیء من الاشیاء. وبرهانه علی الاجمال انه لو خرج عن هویة حقیقته شیء لکان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشیء والا لصدق علیه سلب، سلب ذلك الشیء اذ لا مخرج عن النقیضین و سلب السلب مساوق للثبوت فیکون ذلك الشیء ثابتاً غیر مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوباً عنه» و «ف» و اذا صدق سلب ذلك الشیء علیه کانت ذاته متحصلة القوام من حقیقة شیء ولا حقیقة شیء فیکون فیه ترکیب ولو بحسب العقل بضرب من التحلیل وقد فرضناه بسیطاً هذا خلف .»

یعنی حقیقت مقدس حق چون دارای صرافت ذات و بساطت حقیقت است و آنچه که از کمالات فرض شود آن وجود بی نهایت آن را واجد است باید در مقام ذات هیچ کمالی را نشود از او سلب نمود آنچه اراده و علم و قدرت و کمال تصور شود باید خارج از حیطه علم و قدرت و اراده حق نباشد بلکه حق در مقام ذات چون واجدهم نشأت وجودیه بنحو صرافت و تمامیت است در وجود و علم و قدرت و اراده ثانی ندارد چون صرف علم و قدرت و وجود و اراده علم و قدرت و وجود و اراده ای را گویند که آنچه از سنخ این معانی *

الف - مرحوم حکیم محقق استاد مدقق قدوة أهل حکمت و فلسفه «آخوند ملاعلی نوری» فرموده است : هذا هو الذی یکشف عن سر ما قال بعض ساداتنا و أثمتنا علی ما فی «الکافی» حیث قال (ع) فی جواب سؤال الزندیق عن ماهیته تعالی شیء بخلاف الاشیاء ارجع بقولی هذا الی اثبات معنی و انا شیء بحقیقة الشیئية انتهى. ولقد قال العظیم ارسطاً طالیس بسیط الحقیقة کل الاشیاء ینظر الی قوله علیه السلام: شیء بخلاف الاشیاء. وقوله: بسیط الحقیقة کل الاشیاء. ینظر الی قوله علیه السلام: شیء بحقیقة الشیئية. ومن ثم یلزم علمه تعالی فی مرتبة علمه بکنه ذاته بجملة الاشیاء حیث لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء. والحق أن درک هذا الطور صعب مستصعب بحيث ماتیسر لاحد من اجلة العرفاء السابقین والساکن العارفين والالحکماء المشهورین حسبما وجدناه و قرره صدر المحققین و محصل هذا القول یرجع الی کونه تعالی عالمأ بکنه حقیقة ذاته الی حقیقة حقایق الاشیاء و اسمائه الحسنی انما هی حقایق الاشیاء بضرب اعلی و کنه ذاته الاحدية بوحده الحق حقیقة تلك الحقایق الی اسمائیه فصار العلم القديم الی علمأ اجمالیاً فی عین کشف التفصیلی فافهم .»

بطور تفصیل معنای بسیط و بودن حق تعالی کل الاشیاء را بیان خواهیم کرد .

ب - جلد اول اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ فصل ۱۰۵ ص ۲۰۲

ليست من الشئ بما هو شئ بل هي مختصات لكل فرد ومميزات له عن آخر وهذه

*فرض شود عین او یا تفصیل بعد از اجمال و فرق بعد از جمع آن باشد اگر مرتبه‌ای از کمال وجودی فرض شود که در حق بنحو اعلی و اتم نباشد و حقیقت مقدس حق آن را فاقد باشد باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود، ترکیب شیء از وجدان و فقدان حاکی از نقص وجودی و محدودیت ذاتست .

صدرالمتألهین بعد از عبارت مذکور گفته است : « و تفصیله انه اذا قلنا: ان الانسان ليس بفرس. فسلب الفرسية عنه لابد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان، انسان لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرساً والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من الافرّس ولزم من تعقل الانسانية تعقل الافرّسية اذ ليست سلباً محضاً بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيراً «ما» نتعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى الافرّسية و مع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصّدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس هو من حيث هو انسان شيئاً من الاشياء غير الانسان، وكذا كل ماهية من المهميات ليست من حيث هي هي الالهى ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها؛ فالانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة واذالم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له، يصدق عليه سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلاً في الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية الافرّسية وغيرها من سلوب الاشياء؛ فكل مصداق لا يجاب سلب محمول عنه عليه لابد وأن يكون مركب الحقيقة اذ ذلك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاةً واشتقاقاً فيقايس بينهما وتسلب احدهما عن الآخر فما به الشيء هو، هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب والالكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحثاً بل لا بد وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا: زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد و امر آخر عدمی يكون به مسلوباً عنه الكتابة من قوة او استعداد او امكان او نقص أو قصور وأما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض مالا يكون فيه استعداد والوجوب البحت والتمام الصرف مالا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق مالا يكون فيه شائبة عدم لان يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وامكان اصلاً فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الاسلب السلوب و الاعدام والنقايس والامكانات *

لیست من الکمال بل قیود للمقتیدات ولازم للنزول ومانع «ممانع-د-ط» للشمول وکانت

*لأنها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه وبه ليس الا نقايص الاشياء وقصوراتها وشروها لانه خيرية الخيرات وتام الوجودات وتام الشيء احق بذلك الشيء وأكدله من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى : وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى. وقوله تعالى : وهو معكم اينما كنتم. وقوله تعالى : هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ،

در كلمات ائمه حكمت وسلاك بیداء معرفت این كلمه دائر است كه فرموده اند واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات است و ممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات تست، چون تحقیق بیان صدر المتألهین توقف بر توضیح بیشتری دارد ناچارم از ذکر مطلبی كه حل كثری از غوامض بر آن توقف دارد : صرف حقیقت و حقیقت صرفه آن حقیقتی را گویند كه خالی از كافه متقابلات آن حقیقت باشد و آن حقیقت بوجهی از وجوه متصف بعدم آن حقیقت نباشد مثلاً بیاض و سفیدی صرف بیاضی را گویند كه متصف بعدم هیچ نحوی از انحاء سفیدی نباشد و آنچه كه از سنخ سفیدی فرض شود داخل در این حقیقت باشد، حقیقت صرفه بیاض، واجد جميع مراتب سفیدی و فاقد جميع مراتب سیاهی است، نور صرف مثلاً نوریرا گویند كه ابداء ظلمت در آن لحاظ نشود و اگر نوری فاقد مرتبه ای ضعیف از نور باشد نور صرف نمیشود و قویتر از آن نور در دار هستی تصویر میشود، نمیشود در دار وجود از برای حقیقت صرف مرتبه فقدانی تصویر نمود چون فقدان یکمرتبه ضعیف از آن حقیقت ملازم با ترکیب عدم و وجدان و ترکیب شيء از وجدان و فقدان خواهد شد همینطور وجود صرف وجودیرا گوئیم كه غیر از جهت وجودی امری دیگر با آن ملحوظ نگردد، وجودی جامعتر و كاملتر از آن تصویر نشود و از همه جهات عدمیه و كافه مفاهیم و ماهیات معرا باشد هر امر وجودی و آنچه كه كمال از برای وجود مطلق است در آن حقیقت بسطه بنحو اعلی و اتم موجود باشد و آنچه كه راجع بشر و ر و اعدام و ظلمات است از آن مرتفع بطوریکه صادق باشد كه در حق او گفته شود «علم كله و قدرة كله و ارادة كله» پس واجب الوجود بالذات آن موجودی را گوئیم كه از جميع جهات عدمیه و تمامی حیثیات امتناعیه و كافه مفاهیم و ماهیات منزله باشد وجودش بالذات وللذات كه عبارة اخرای ازلیت ذات و ضرورت ازلیه و ملازم با طرد عدم و استغنائی از غیر در مرتبه ذات است بوده باشد . بعبارت دیگر مستقل و قائم بذات و جامع جميع صفات وجودی و متصف بكافه اسمای لطیفه، قهریه ، جلالیه ، جمالیه و منشاء ظهور و بروز جميع ماهیات و مصدر كافه فعلیات و مشهد همه *

من باب الاعدام و سلبهاشرف لان سلبها یرجع الی السلب الامکان و سلب تأ کدالوجود و اثبات الوجوب و ماهو جهة الکمال و الخیرة علی العموم احاط به حضرت الوجود البسیط الحق القیوم لانه اذ اسلب مما هو مشتمل علی الکمال و الخیرة کمال ما کان مرکباً و مصداقاً لثبوت الکمال و سلب الکمال و هذا ینافی البسیط حق البساطة

* حقایق وجودیه باشد .

آنچه از نعت جلال آید و از وصف جمال همه در روی نکوی تو مصور بینم اینکه از رئیس حکمای مشائین ارسطو (قدّه) نقل شده است : « بسیط الحقیقة کل الاشياء » مراد قائل همان است که ذکر شد حقیقت حق چون بسیط بتمام ذاتست قهراً فردانی الذات و الصفات خواهد بود چون وحدتش اطلاقیه است همه حقایق را در بردارد لذا از آن حقیقت تعبیر بحقیقة الحقایق نموده اند ؛ از حیطة وجودش هیچ چیز خارج نمی باشد این قاعده موافق است با قول حق تعالی : « هو القاهر فوق عباده - الا انه بكل شیء محیط » مفاد این قاعده لزوم وجدان حق جمیع حقایق وجودیه راست « بسیط الحقیقة کل الاشياء الوجودية علماً و قدرة و کمالاً و سعة ، و لیس بشیء من الاشياء الوجودية نقصاً » در جای دیگر اهل عرفان فرموده اند : « هو الظاهر و المظهر » موافقاً لقوله تعالی : هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن ، و عن علی علیه السلام « داخل فی الاشياء لا بالمازجة و خارج عن الاشياء لا بالمباينة ، داخل فی الاشياء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الاشياء لا کخروج شیء عن شیء » (الف)

پس حقیقت حق در مقام ذات حقیقة الحقایق و مجمع جمیع کمالات و فاقد جمیع انحای عدمیه است و فقدان کمالی از کمالات همان ترکیب از جهت وجدان و فقدان و ملازم با امکان و حدو ثست .

فهم این قاعده مبتنی بر تعقل اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام بمعنای تشکیک خاصی بلکه خاص الخاصیست همان وجدان حق جمیع حقایق را و شهود آن حقایق را در مقام ذات سبب احاطة قیومیة او بحسب ذات و احاطة سریانیة اش بحسب فعل نسبت بهمّه حقایق است حقیقت او تمام هر شیء و کمال هر ناقص است « عنت الوجوه للحی القیوم » و انما خرجنا عن طور هذه التعلیقة لان هذه المسألة كانت من العویصات .

الف - در کلمات ائمه « علیهم السلام » اشارات و تصریحات لطیفه باین قاعده زیاد است ولی فهم آن کلمات شریف صادر از مقام ولایت بدون تسلط تام بعلوم الهیه ممکن نیست و هر کسی قابلیت فهم حقایق صادر از منبع ولایت را ندارد
از کمان سست تیر انداختن کار هر بافنده و حلاج نیست

و محض الکیمال و صرف الخیریة لانک إذا فرضت بسیطاً وهو «ج» مثلاً و قلت : «ج» لیس «ب» فالوصف العنوانی صادق لذات الموضوع و مفهوم المحمول یسلب عنه و الفرض أن کلّیهما کمال فیصدق علیه الکیمال و سلب الکیمال و بالضرورة ان ما هو فیہ حیثیة الکیمال لیس هو بعینه فیہ حیثیة سلب الکیمال و ما ذکر المصنف منبهات، و لایرد علیه أن ما هو معلوم بالبدیة انه لیس شیء واحد من حیثیة واحدة «ج» و لیس «ج» اما انه «ج» و لیس «ب» فلا یأبى العقل عن تجویزه فضلا عن أن یکون بدیهیاً فتدبر، تعرف؛ و قال:

و تحقق ان موضوع «الجیمية» مغایرة لموضوع انه لیس «ب» و لو بحسب الذهن.

لان الکیمال و سلب الکیمال متناقضان من غیر ملاحظة المتعلق و یقتضیان التغایر لمحکمّهما و لو بحسب الذهن من تعین وجود به یکون «ج» و من تعین به یکون لیس «ب» کما قال :

فعلّم أن کل موجود سلب عنه أمر وجودی فهو لیس بسیط الحقیقة بل ذاته مرکبة من جهتين جهة بها هو کذا و جهة هو بها لیس کذا، فبعکس النقیض کل بسیطة الحقیقة هو کل الاشياء فاحتفظ بها ان کنت من أهلہ

العکس النقیض هو جعل نقیض الجزء الثانی جزءاً اولاً و نقیض الاول ثانیاً مع بقاء کیف و الصدق فکان عکسه کلّ بسیط الحقیقة لیس موجوداً سلب عنه أمر وجودی؛ فثبت أن بسیطة الحقیقة کلّ الموجودات من حیث الوجود (۱) و التمام، لامن حیث النقایص

۱- بیان تحقیقی این قاعده اختصاص بملاصدرا دارد برای آنکه این قاعده توقف بر مقدّماتی دارد که او بیان نموده است. لذا در موارد زیادی از کتب خود گفته است: فهم تام این قاعده در دوره اسلامیّه اختصاص بمن دارد. در اسفار گفته است: «ولم اجد من له علم بذلك فی وجه الارض» اینکه، محقق سبزواری در مقام مناقشه، گفته است: (الف) «ولا یکون كذلك لان کلا المقامین مما وصل الیهما العرفاء الشامخون حتی صار من اصطلاحاتهم «شهود المفصل فی المجلد و شهود المجلد فی المفصل» مراد حکیم سبزواری از این مناقشه آنست که: عرفا مقام احدیت را چون مقام تجلی ذات از برای ذاتست و حق تعالی در آن مشهود همه‌ی حقایق را بنحو کثرت در وحدت شهود مینماید بشهود اجمالی «کالشجرة فی النواة» موطن علم حق میدانند و از تجلی حق *

والاعدام قال الشيخ «ره» فی جواب سؤال عن هذه المسألة نقول: اما إنه بسیط الحقيقة فحق لا شك فيه أنه أحدی المعنی احدى الذات فی نفس الامر لا يمكن أن يتصور خلاف ذلك ، واما انه كل الاشیاء فهذا باطل حيث لا شیء فاذا كان فی الازل الذی هو ذاته الحق واحداً صمداً لا شیء غیره ولا شیء معه والاشیاء التي جعلتموها أبعاضه و قلمم هو كلها لا ذكر لها ولا وجود ولا تحقق الا فی الامكان وهو خارج الذات فكيف يكون كلها، و إنما يجوز أن يقال إنه كل الاشیاء لو اجتمعت معه فی صقع واحدة و كلماته طويل الذیل هنا و قال ما قال و بنی علی ما فهم و ليس مراد هم ما فيه شایبة الخیریة بل لا یعنی من هذا القول إلا أن واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات لا یسلب عنه الكمالات و الشیئیة و لا یكون له صفات السلب إلا أن یؤكد الوجود و لا یسلب عنه الشیء بحقیقة الشیئیة و هذا هو بسیط الحقيقة و قال إنه « هو حق - خل - د - ط » حق « فتدبر »

* در مقام واحدیت که مقام ظهور اسماء و صفاتست برؤیة المجمال مفصلاً تعبیر کرده اند برای آنکه اعیان ثابته و ماهیات امکانی بظهور تفصیلی مشهود حقیقت و اعیان و ماهیات به تبع اسماء و صفات «در مقام تجلی ثانی» به ثبوت مفهومی و تقرر علمی تحقق دارند . اینکه عرفا و مشایخ صوفیه از برای اعیان ثابته تقرر و ثبوت مفهومی قائلند نمیتوان گفت معنای « بسیط الحقیقه » را بآن نحوی که صدر المتألهین درک کرده و بیان نموده است فهمیده اند چه ثبوت مفهومی و تقرر علمی ماهیات امکان ندارد ملاک علم تفصیلی حق باشد یکی از اشکالات بر اتباع مشاء همین است که ملاک علم تفصیلی حق را صور کلیه و مفاهیم ذهنیه قرار داده اند متعلق علم حق باید حاق خارج و صریح وجود خارجی باشد لذا حکیم نوری (الف) «المولی علی بن جمشید» گفته است . « والحق ان العرفاء والصوفیة و عظمائهم السابقین حيث قالوا ان منزلة الاعیان فی الاسماء الالهیة منزلة الصور والحکایات من الحقایق وكذلك منزلة الاسماء من الذات یلزم علیهم القول بكون بسیط الحقیقة کل الاشیاء كما قال به اساطین الحکمة ولكن لما قالوا بثبوت الاعیان بعد مرتبة الاسماء فی العلم یظهر منهم انهم ليسوا من اهل درک هذه المسألة كما هو حقها بل انكروها وان قالوا ببعض ثمراتها »

المشعر السابع

فی أنه تعالی یعقل (۱) ذاته و یعقل الاشياء كلها من ذاته، اما انه یعقل

۱ - یکی از مسائل مهم فلسفه الهی اثبات علم تفصیلی در ذات حقست اصولاً مسأله‌ی علم باری باشیاء چه در ذات و قبل از ایجاد و چه فعلی و بعد از ایجاد یکی از مباحث مهم است (الف) اثبات علم تفصیلی در مقام ذات بنحوی که مستلزم محذوری نشود اختصاص بلامصدر دارد و همچنین بیان مراتب علم فعلی حق که صفحات عالم وجود باشد بنحوی که از شهود حق، حقایق وجودی را تغیر و انفعال در ذات حق حاصل نشود از مختصات صدر المتألهین است . بطور کلی اقوال حکما در علم حق مختلف است:

۱ - ابونصر فارابی « معلم ثانی » و بوعلی « ابن سینا » و بهمنیار و لوکری (ب) « ابوالعباس » ملاک علم تفصیلی حق بأشیاء را صور مرتسمه میدانند بنا بر این طریقه علم حق بذات خود و صور مرتسمه علم حضوری و بحقایق خارجی علم حصولیست .

۲ - شیخ الاشراق و محقق طوسی و شارح حکمت الاشراق علامه‌ی شیرازی و سید محقق داماد و جمعی دیگر مراتب عالم وجود را از مجردات و مادیات، بسائط و مرکبات علم تفصیلی حق میدانند و علم تفصیلی قبل از ایجاد را در مرتبه ذات منکرند (ج) *

الف - ملاصدرا در مبدء و معاد چاپ سنگی طهران « ۱۳۱۴ هـ ق ص ۶۶ » فرموده است: « و اما كيفية علمه بالاشياء بحيث لا يلزم منه الايجاب ولا كونه فاعلا و قابلا وكثرة في ذاته ؛ فاعلم أنها من اغض المسائل الحكمية قل من يهتدى إليها سبيلا ولم يزل قدمه فيها حتى الشيخ الرئيس «ابى علي بن سينا» مع براعته و ذكائه الذي لم يعدل به ذكاء والشيخ الالهي «صاحب الاشراق» مع صفائه في الذهن و كثرة ارتياضه بالحكمة و مرتبة كشفه وغيرهما من الفائقين في العلم و اذا كان هذا حال امثالهم فكيف من دونهم من اسراء عالم الجواس مع غش الطبيعة و مخالطتها « در الهیات اسفار » چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۳۶ و ۳۷ گوید : « فاعلم ان الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الانساني و الفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهياً للمقدسین بل من حزب الملائكة المقربين و لصعوبة دركها و غموضها زلت أقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس و من تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب و حتى شيخ اتباع الرواقية و من تبعه في نفی العلم السابق على الایجاد »

ب - صدر المتألهین در کتب خود قول اتباع مشاء را که بصور مرتسمه فائند مردود دانسته است در مبدء و معاد « چاپ سنگی طهران ص ۷۹ » گفته است : « ان القول باثبات الصور و تقرير رسوم المدرکات فيه قول فاسد و رأى سخي ف و تجاسر في حق المبدء الاعلى جل کبريائه عن ذلك » ج - این قول را آخوند ملاصدرا تمام نمیداند چون این قول صریح در نفی علم تفصیلی در مقام ذات است رجوع شود بأسفار الهیات « چاپ سنگی ۱۲۸۲ هـ ق طهران ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵ و ۵۶ و مبدء و معاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۷۹ و ۸۰ و ۸۴

ذاته فلانه بسیط الذات مجرد عن شوب كل نقص و امكان وعدم وكل ماهو كذلك فذاته حاضره لذاته بلا حجاب والعلم ليس الاحضور الوجود بلا غشاوة، فكل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها، لان المادة منبع العدم والغيبة، اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء و يغيب عنه الكل و يغيب الكل عن الكل، فكل صورة هواشد برائة من المادة فهي اصح حضوراً لذاتها وأدناها المحسوسة على ذاتها، ثم المتخيلة على مراتبها ثم المعقولة، واعلى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب الوجود فذاته عاقل لذاته و معقول ذاته بأجل عقل، وذاته مبدء كل فيض وجود فذاته يعقل كل الاشياء عقلا لاكثره فيه اصلا

* ۳ - برخی از اهل حکمت و فلسفه مثل فروریوس وعده‌ای از اتباع مشائین از باب اتحاد صورت عقلی با جوهر عاقل حق را عالم باشیاء میدانند .

۴ - افلاطن الهی و اتباع او ملاک علم تفصیلی حق بأشیاء را بصور مفارقه و مثل نوریه میدانند و قائلند که حق تعالی بواسطه شهود ارباب انواع همه حقایق را مشاهده مینماید و وجود خارجی مثل نوری، علم تفصیلی حقست .

۵ - معتزله بواسطه صعوبت تصور تعلق علم بمعدومات قائل به ثبوت ماهیات منفکة عن كافة الوجودات « شده‌اند و متعلق علم حق را قبل از اشیاء ثابتات ازلیه میدانند .

۶ - محققان از اهل کشف و شهود علم تفصیلی حق را بأشیاء قبل از وجود حقایق و ظهور حق در مجالی ممکنات عبارت از ظهور حقیقت وجود در احدیت « ظهور المفصل مجملا » و تجلی در مقام واحدیت و اسماء وصفات بصور اسماء و صفات و اعیان ثابته « ظهور المجمعل مفصلا » میدانند که از آن تعبیر بشهود المفصل مجملا در احدیت و شهود المجمعل مفصلا در واحدیت نموده‌اند متعلق علم حق مطابق ظاهر کلمات صوفیه مفاهیم و ماهیاتست که از آنها تعبیر بأعیان ثابته نموده‌اند ظاهر این قول باطل است ولی بـاطن آن موافق با گفته محققان از متألهین است .

۷ - جمعی حقیقت حق را علم اجمالی مقدم بر کائنات میدانند و مقارن این علم، علم تفصیلی قائلند .

۸ - جمعی ذات حق را علم تفصیلی نسبت بمعلول اول و علم اجمالی بسایر معالیل امکانی میدانند ملاک علم تفصیلی حق نزد آنها صور مرتسمه در عقل اول است تفصیل این اقوال خارج از طور این تعلیق است .

تحقق الشيء منوط على صحة القبول و عدم المانع و فى تعقله تعالى ذاته كلاهما كان ولم يكن له مانع فتحققه ظاهر و ذكر المصنف له وجه تنبيهى بأنه مجرد عن شوب كل نقص و إمكان و عدم و هذه من لوازم المادة و نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم و مانع الادراك اما المادة و إباء الذاتى فهذه لا يكون هنا و اما شدة الظهور فهى مانع لادراك ماسواه لصغر المدارك و عجز الاحاطة فيه و بين فى وجه كون المادة سبباً لإباء الذاتى للادراك بأن كل جزء من الجسم كذا لان جريان الحكم فى المادة مبنى على اعتبار تحصلها بالصورة و المادة المتحصلة بالصورة هو الجسم و هو يأبى عن الحضور بسبب المادة و وجود الجسم المادى و حضورها عن الغيبة و ما هذا شأنه ليس من مراتب العلم بالذات و شرط كون الشيء مدر كاً بالذات برأئته عن المادة و اما تفاوت الادراك فهو باعتبار نفى اللواحق كلا او بعضاً و ما هو أشد برائة عن اللواحق فهو أصح حضوراً و حصولاً للمدرك و أدنى مرتبة الحضور للصورة المحسوسة، لان برأئتها من المادة فقط مشوب باللواحق و منوط بحضور المادة و أشد حضوراً منها المتخيلة على مراتبها بسبب تفاوت نفى اللواحق فيها و اذا نفى الكل حصل حق الحصول لمن كان حضوره (۱) بذاته و كذا ولم يكن له كفواً أحد و هو الله الصمد و أجلى الاشياء فى الحضور واجب الوجود و الظهور خالق الكل فيتأض الفيض علمه بذاته عين ذاته و يعقل كل الاشياء بذاته لا بمعنى ان الاشياء فى ذاته كما قال : « عقلا لا كثرة فيه » بل علمه بذاته لا ينفك عن علمه بالاشياء و هو فى الازل عالم بالاشياء و بحضور ذاته يحضر الاشياء على وجه يليق بحالها و إطلاق الالفاظ لقصر العبارة فيما لا يحيط به المعنى فلا يوجه « بوجه - خ ل » إليه الاشارة فلا ينبغى أن يبحث فيه أنه المناسب أم لا، بل الواجب حملها على المناسب لان المراد هو لا غيره

ثم ان كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة ، فهى متحدة

۱- و اذا نفى الكل حصل حق الحصول و الحضور و هو للصور المعقولة و حق الحضور

الوجود مع وجود ما یدر کها ادمدر کها - خ، ببرهان فایض علمینامن عندالله (١) وهو:
ان کل صورة ادراکیة ولیکن عقلیة، فوجودها فی نفسها و معقولیةها و وجودها
للعاقلها شیء واحد بلا تغایر، بمعنی أنه لا یمکن أن یفرض للصورة العقلیة
نحواً آخر من الوجود لم یکن هی بحسبه معقولة لذلك العاقل و الا، لم تکن
هی هی .

ای ولم یکن لصورة المعقولة ، صورة معقولة . لزوم عدم کون الصورة
المعقولة و فسادہ مبنی علی تسلیم کون وجودها فی نفسها عین معقولیةها .
وقال (٢) فی الاسفار : «وقد صح عند جمیع الحكماء أن الصورة المعقولة بالفعل
وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیء واحد بلا إختلاف و کذا المحسوس
فاذا کان مقدمة الدلیل متفقة علیها لا یحتاج إلى البیان لکن قیل فیہ: إنها لو لم
تکن معقولة فلا یخلو اما أن تكون من شأنها أن یعقل أولم یکن، لاسبیل إلى
الثانی فان کُلّ ما حصل فی الوجود فمن شأنه أن یصیر معقولا ولو بالقوة ، و لاسبیل
إلی الاول لان الذی من شأنه أن یعرض له أمر لم یکن حاصل له بالفعل، فذلك
لعدم شیء من أسباب وجود ذلك الامر ، اما لفقد ما هو من جهة الفاعل أولعدم
إستعداد القابل و الاول محال لان الصورة لیس لها محلّ و لا أيضاً فی جهة قبول
او تغیر أو إمكان شیء لم یکن بالفعل ؛ لان هذه الامور لا یكون الا فی عالم
الحركات و قد فرض کون تلك الصورة مجردة لا یتعلق بمادة فثبت ان کُلّ صورة
مجردة فان وجودها فی نفسها هو وجودها معقولة بالفعل ، و کذا کُلّ صورة

١ - ملاصدرا در حاشیة «منه» در اسفار مبحث عقل و معقولات و در حاشیة این کتاب
تاریخ افاضة برهان تضایف را بر اتحاد عقل و عاقل و معقول باین نحو نوشته است (الف) از این
حاشیه تولد این حکیم عظیم الشأن هم معلوم میشود «تاریخ هذه الافاضة کان ضحوة يوم الجمعة
سابع جمادی الاولى لعام سبع وثلاثین بعد الالف (١٠٣٧) من الهجرة النبویة المصطفویة» ص
وقد مضی من عمر المؤلف ثمان وخمسون «٥٨» سنة هجرية قمرية

٢ - اسفار چاپ سنگی طهران ١٢٨٢ ه ق ص ٢٧٨ .

محسوسه و کُلّ صورة متخیلة فان وجودهما فی نفسهما هو محسوسیتها و محسوسیتها هی وجودهما للجوهر الحاس فاذا كان هکذا من کون معقولیة المعقول هو بعینه نحو وجوده للعاقل لا غیر (۱) و کذا محسوسیة المحسوس هی وجوده للجوهر الحاس لا غیر ، فیلزم من ذلك أن یکون عاقل مثل هذا المعقول غیر مبین الذات من وجوده . کما قال :

۱- برای اثبات اتحاد صورت معقوله با جوهر نفس دلائل زیادی میتوان ذکر نمود یکی از باب اتحاد هیولی و صورت (الف) چون بنا بر حرکت جوهری نفس متحول بصورت های علمی گوناگون میگردد و صور علمی صورت تمامیه وجود ذات نفسند . شیخ و اتباع او و شیخ الاشراق و اتراب و پیروان او چون منکر حرکت جوهری و اتحاد ماده و صورتند و بین اتحاد لامتحصل بامتحصل و اتحاد دو موجود متحصل خلط کرده اند اتحاد عاقل و معقول را انکار نموده اند .

برهان دیگر بر اتحاد عاقل و معقول همان شهود نفس ، صور کلیات را می باشد چون اگر صور کلی که موجودات کامل و مجرد از ماده اند داخل وجود نفس نباشند و نفس بهمان قوه و ابهام خود باقی بماند و لواینکه هزاران صورت را ادراک نماید و هیچ تغییر و تحولی در ذاتش حاصل نگردد شهود صور عقلی مجرد که وجودات نورانی اند برایش میسر نخواهد بود چون ادراک عبارت اخرای نیل نفس و رسیدن او به صور کلی عقلی می باشد خصوصاً بنا بر آنکه نفس را خلاق صور و صور را قائم بنفس بدانیم بقیام صدوری نه حلولی . چون در مجردات حلول معنا ندارد و حلول چیزی در چیزی در جسمانیات است پس نفس باید نائل شود صور کلیه را و محیط بر آن صور شود و آن صور بنحو وحدت و صرافت در باطن*

الف- باین برهان صدر المتألهین در موارد زیادی از کتب خود استدلال نموده است رجوع شود . به مبحث عقل و معقولات اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۷۹ « حصول صورة الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و یصیر ذاتاً متحصلة اخرى شیهة هذا الحصول الادراکی فکما لیست المادة شیئاً من الاشياء المعینة بالفعل الا بالصورة و لیس لحوق الصورة بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبین الى الآخر ؛ بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص الى مرتبة الکمال » حصول ادراک از برای نفس عبارت اخرای تحولات ذاتیه از برای نفس است چون نفس در اول ادراکات ماده صرفه و بواسطه تحولات جوهری بالفعل میگردد پس صور عقلی اعراض زائد بر وجود نفس نیستند بلکه ملاک تحول ذاتی روحند ، اتحاد عاقل و معقول عبارت اخرای سیر استکمالی روح و منشاء اتحاد نفس با عقل فعال است چون اتحاد عاقل و معقول بدون اتحاد نفس با عقل فعال ممکن نیست

فاذا تقررهذا فنقول: لايمكن أن يكون تلك الصورة متباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود وعقلها وجود آخر عرضت لهما إضافة المعقولية و العاقلية ، كلاب والابن والملك والمدينة وسائر الامور المضافة التي عرضتها الاضافة بعد وجود الذات والالم يكن وجودها بعينه معقوليتها و قد فرضناها كذلك هذا « خلف »

قيل : « إن الملازمة التي ادعى بين عدم الاتحاد و إعتبار كلاً واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر في محل المنع. واجب أن الاثنيّة فرع الامتياز فكلاً إثنين يمتاز كلاً منهما عن الآخر بحيث يمكن للعقل أن يشير إلى كلاً منهما

❖ ذات نفس موجود باشند و نفس بوحدتها ساری در صور باشد بسرّیان فعلی (الف) شیخ و سایر حکما باید ادراک نفس صورت عقلی را نظیر توسیط آلات صنّاعی و مادی بدانند.

برهان دیگر بر اتحاد عاقل و معقول همان قیام صدوری معقولات است نسبت بوجود نفس چون قیام حلولی از خواص اعراض و صور جسمانیست نه موجودات کامل مجرد از صقع عقول فعاله و عقل و معقولات.

برهان چهارم بر اتحاد همان مشاهده نفس است کلیات را بمشاهده ارباب و انواع چون عقول متکافئه عرضیه خزینه ادراکات و اصل ثابت موجودات این عالم میباشد صورتی در زیر دارد آن چه در بالا ستی ، علم برای انسان حاصل نمیشود مگر با شراقات و اضافات حاصل بین نفس و موجودات بلا تجرد آباد. اتصال نفس بعقل فعال یا رب النوع عبارة اخرای حصول وجود خطوط شعاعیه موجود بین نفس و عقل است «ایاها یتلقى العقل عند ادراکه للمکلیات والحدود والبراهین تنحو نحوه» (ب)

الف- بهمین مطلب صدر الحکماء در اسفار چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق مبحث عقل و معقولات ص ۲۷۹ تصریح کرده است : « تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية أدركها بذاتها المعراء عن الصور العقلية، فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان أدركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامة العمياء كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصرون ترى - فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور» این برهان نزد عارف بقواعد عقلی و محیط بر مسائل فلسفی برهان متین و قوی میباشد اگر چه برای متوسطین نافع نیست فضلا از شخص مبتدی

ب - برای بحث کامل این مبحث رجوع شود بکتاب شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا تألیف نگارنده از ص ۱۱۷ تا ۱۳۶ - چاپ مشهد ۱۳۸۱ هـ ق از انتشارات کتابفروشی زوار

إشارة عقلية بأنه غير صاحبه ، و معناه أن يلاحظ العقل كلا منهما بدون الآخر ، و فيه انه إن اراد ان معنى ذلك أن يلاحظ العقل أحدهما بدون ملاحظة الآخر فهو ممنوع إذ لا يلزم من الامتياز هذا. و إن اراد أن معنى ذلك ان ملاحظة هذا غير ملاحظة ذلك فهو مسلم، لكن هذا لا يستلزم إنفكاك إحدى الملاحظتين عن الاخرى فلا يلزم المدعى. اقول : الفرق بين اللازم الخارجى و اللازم الداخلى أى الجزء كما حقق هو أن ملاحظة الكل بدون الجزء لا يجوز بخلاف اللازم يمتنع المنع « فتدبر »

فاذن لزم من ذلك ان الصورة المعقولة فى حد نفسها مع فرض تفردھا عما عداھا ھى معقولة فيكون عاقله أيضاً- اذا لمعقولة لا يتصور حصولها «وجودها-خل، بدون العاقلية كما هو شأن المتضايفين(۱) وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فيكون معقولة لذاتها

۱- خلاصه برهان تضایف که صدرالدين شیرازی در موارد متعدد از کتب خود ذکر کرده است این است : صور اشیاء و فعلیات برد و قسمند يك قسم حلول در مواد جسمانی نحوه وجود آنهاست و حالتی غیر از حلول در ماده ندارند و ممکن است بالفعل بدون تقوم بماده حصول پیدا نمایند و موجودی که نحوه وجودش حلول در غیر باشد صلاحیت از برای ادراك ندارد نه مدرک و نه مدرک واقع میشود يعنى نه چیزی را خود ادراك مینماید و نه میتواند آن را با چنین وجودی ادراك نمود لذا موجودات واقع در عالم حرکات و متحرکات ممکن نیست با وجود خاص خود ادراك شوند مگر بتقشیر مقشر و تجرید مجرد بر این مطلب جمیع حکماء تصریح کرده اند ولی در این که چنین موجوداتی بالذات متعلق علم خدا میباشد یا نمی باشند اختلاف کرده اند (الف) .

يك قسم دیگر از صور، حلول در ماده و هیولا ندارد ولی از مقدار جسمانی خالی نمیشود چنین وجودی وجود ادراکی و علم نیست و اینکه شیخ و دیگران گفته اند صور جزئی در نفس مثل صورت زید «مثلاً» مادی اند چون فرض قسمت در آنها میشود؛ حرفیست که از پیشگاه تحقیق دور است چون عقل در مقام قسمت ایجاد مینماید جسم و فرد مماثل آن را نه آنکه قسمت در همان صورت واقع شود لذا ملاصدرا صور جزئی قائم بنفس را مجرد و لا جرم مدرک جزئیات: حس مشترک و خیال بلکه جمیع قوای باطنی را از ماده مجرد میداند

الف - سید داماد و خواجه و شیخ اشراق و برخی دیگر سجل کون و عالم ماده را از مراتب اخیر علم حق میدانند ولی صدرالحکما این مطلب را نادرست میدانند و حق هم با اوست

قیل: یرد علی قوله: فاذن لزم من ذلك ان الصورة (۱) الی آخره. انه إن

* (الف) حکمای قبل از ملاصدرا فقط صورت عقلی را مجرد از ماده میدانسته‌اند و قائل بتجرد برزخی نبوده‌اند صور کلی عقلی، هم از ماده و هم از مقدار جسمانی تجرد دارند و معنای صرفند و بحسب نفس ذات مشهود و معلومند و معقولیت نحوه وجود آنهاست و حصول چنین صوری در نفس، مبدء کمالات و منبع حسنات و منشاء نیل بلذات و درجات است که در حق آن گفته شده است: «لا عین رأی ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر» تجرد یک قسم از صور عقلی بحسب فطرت و اصل وجود است مثل عقول صادر از مبدء جود که نحوه وجودشان وجود تجردی و از ماده و مقدار معرا میباشند قسم دیگر از موجودات بالذات تجرد ندارند و نحوه وجودشان وجودی مادی و غیر ادراکیست ولی امکان دارد که جهات مانع از ادراک را از آن تقشیر نمود و بوجودی کامل و مجرد آن را ادراک نمود مثل صور کلیه‌ای که از موجودات جسمانی انتزاع میشوند. موجودیکه نحوه وجودش وجود مادی باشد و صورتی نفس از آن انتزاع نماید آن صورت متمثل نزد نفس و اصل وجودش قائم بنفس و حالتی غیر از تمثل نزد نفس ندارد لذا حکما گفته‌اند: هر صورت کلیه قائم بنفس وجود فی نفسه آن عین وجودش از برای نفس میباشد و حالتی غیر از این حالت ندارد.

اگر از برای صورت عقلی وجودی مباین با نفس لحاظ شود بنحوی که ارتباط بین آنها بمجرد حال بودن و محل بودن باشد بنحوی که بشود هر یک را بدون دیگری ملاحظه نمود لازم می‌آید که در صمیم ذات معقول نباشد و بالفعل بودن آن در معقولیت امری طاری و عارض بر آن باشد و این خود خلاف فرض است و نمیشود صورت مجرد معقول بالفعل، اتصاف آن بمعقولیت متأخر از ذات آن باشد چون فرق است بین اتصاف صورت عقلیه بمعقولیت و اتصاف جسم بحرکت و متحرکیت صورت معقوله شأنی غیر از معقول بودن ندارد و انسلاخ آن از این وصف محال است ولی وصف حرکت از برای جسم این نحو نمی‌باشد و معقول احتیاج بعاقلی غیر از خود ندارد چون معقول است باقطع نظر از جمیع اغیار و اگر عاقل امری مباین با وجود معقول باشد لازم آید انفکاک عاقلیت از معقولیت در حالتی که متضائفان در اصل وجود و درجات وجودی تکافؤ دارند المتضائفان متکافئان وجوداً و عدماً، قوه و فعلاً، هر صورت معقوله‌ای عقل و عاقل و معقولست. تفصیل این کلام در این تعلیقات خواهد آمد انشاء الله تعالی شأنه.

۱- الصورة المعقولة فی نفسها مع فرض تفرد هاعن ماعداهای معقولة. انه ان اراد الخ و د-ط،

اراد ان الصورة المعقولة فى نفسها مع فرض عدم جميع ما عداها هي معقولة فنقول: على هذا التقدير لا يكون تلك الصورة شيئاً من الاشياء فضلاً عن أن تكون معقولة، وان اراد أن تلك الصورة مع عدم ملاحظة ما عداها معقولة، فمسلم (۱)

۱ - حکیم سبزواری مسلک تضایف را تمام ندانسته و در شرح منظومه (الف) چنین گفته است: «مسلک تضایفی که ملاصدرا برای اثبات اتحاد ذکر کرده است نزد من تمام نیست بواسطه آنچیزی که مادر تعلیقات خود بر اسفار ذکر کرده ایم چه گونه با تضایف این معنی ثابت میشود در حالتی که علیت و معلولیت دوشی و متضایفند و متحد نیستند و همچنین محرکیت و متحرکیت».

حکیم فرزانه مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی «قده» در حواشی بر منظومه (ب) در مقام جواب حکیم سبزواری و تأیید ملاصدرا گفته است: «ولا ینقض هذا بالعلیة والمعلولیة وما ضاهما وذلك لان المعلول بالذات لکونه ربطاً صرفاً و قراً محضاً معلول بالعلة وبالنظر الیه لا بذاته ومع قطع النظر عنها وهذا بخلاف المعقول بالذات لما دریت انه معقول بذاته مع قطع النظر عن جميع مبیانات ذاته ومغایرات حقیقته ومعلولیة المعقول بالذات لغيره واحتیاجه الى العلة الاعدادية أو لا یجابیه أحياناً لا یقتضى توقف لحاظ معقولیته علیها واحتیاجها الیه مطلقاً من حیث کونها معقولا والا لتوقف کل معقول بالحقیقة والذات لكل عاقل ولوللذات حتى الحقیقة المقدسة الوجوبية وهذا مما قضت ببطلانه الضرورة والاتفاق وحکمت بفساده قاطبة الانتظار والاذواق، وحسبان ان اتحاد الماقلیة والمعلولیة مستلزم لاتحاد المتقابلین الذی لاریب فی امتناعه عند الفرقین مع نقضه بعلم المجرّد بذاته ما یدفعه، تذکر ما تقرّر فی مقارنه من ان مطلق التضایف لیس من التقابل الذی یمتنع اجتماع افرادہ (ج) فی الصدق علی ذات واحدة من جهة فاردة وببیان آخر لوکان المعقول بالذات مبیناً مع العاقل لا مکن اعتبار تحقق کل واحد منهما مع عزل النظر عن الآخر لقضاء الاثنینیة بذلك وهذا فرع ان یكون للمعقول بالذات وجود سوى ذاك الوجود وشأن غیر هذا الشأن مع ان وجوده فی نفسه ووجوده للعاقل واحد ولا شأن له غیر المعقولیة بالفعل فالاعتبار المذكور محال والاتحاد بینهما ثابت وهو المطلوب» *

الف - شرح منظومه چاپ ناصری ص ۳۳

ب - حواشی بر شرح منظومه منطق چاپ طهران ۱۳۷۱ هـ ق ص ۹۸ و ۹۹

ج - باین معنا که متضائفان از اقسام تقابلی که اجتماع افراد آن ممکن نباشد نیستند شیخ الرئيس هم اشاره فرموده است. رجوع شود به اسفار اربعه چاپ سنگی طهران مبحث عاقل و معقول «فصل فی تحقیق أن کون الشیء عاقلاً و معقولاً الخ» ص ۲۸۶ فصل ۱۸۵

لکن لا نسلم کونها عاقلة إذ تحقق أحد المتضایفین بدون الآخر محال وعلی هذا لولم یکن عاقلة لایلزم ذلك المحال أو المضاف الآخر متحقق و إن لم یکن معتبراً و لایلزم حیثئذ ملاحظة المعقولة بدون العاقلة « فنفطن » اقول : و فی القلب من القرطاس شیء ، هذا مدار بحث أكثر الوهم و مبنی شک بعض أهل الشک و خطر لی فی سابق الايام « الزمان - خ ل » فی أول نظری و ملاحظتی فی هذا البیان من أنه یمكن أن یكون وجود العاقل المغایر لازماً لوجود المعقول بما هو معقول فوجود الملزوم مع فرض عدم اللازم کیف یكون. ثم أقول : (۱) وجود

* خلاصه کلام آنکه معقول بالفعل و معقول بالذات معقولیت در صمیم ذاتش مأخوذ است و این معنی بدون لحاظ غیر از برای آن ثابتست و اگر عاقل خارج از ذات آن باشد لازم آید که صورت معقوله در مرتبه ذات معقول نباشد و نقض بمعلول بالذات وارد نیست چون معلول صرف ربط بعلت است « فافهم و تأمل »

۱- حکیم بارع و عارف کامل مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی « قدس الله عقله » در حواشی بر شرح منظومه (الف) در بیان مرام صدر المتألهین و استدلال بیرهان تضایف در تقریر کلام صدر الحکما گفته است : « والقول بالاتحاد (ب) کان متلقياً بالقبول عند العرفاء والمکاشفین كما اشار الیه قدوة العارفین (ج) و کان مذهباً شیعياً عند حکماء الاسلام وفلاسفة المتأخرین لانه کان بعیداً عن صعب المنال لم یتیسر بلوغ معالم نجاهه لغير ارباب الذوق والحال حتی وصلت النوبة الی کمیت الحبلبة ومحیی قواعد الحکمة وبالیات رمائم عظام الفلسفة ، افضل فلاسفة المتأخرین صدر الحکماء والمتألهین « قدہ » فحقق هذه المسألة و غيرها من امهات المسائل و اثبتها باوثق البراهین والدلائل بتأسیس اصول فلسفیه و تشیید ارکان قواعد ذوقیه اشراقیه من سرابیه الماهیه و اصاله الوجود و مساوقته مع الوحدة و التشخص و کونه حقیقه بسیطة ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاضلة غیر متبانیة بالافراد قابلة للشدة و الضعف و التضعف و الاشتداد و انه کلما کان أبسط و فی التحصل و التحقق اقوی ، کان احاطته بالمعانی و الماهیات و جمعه *

الف - تعلیقات بر شرح منظومه منطق چاپ طهران ۱۳۷۱ هـ ق ص ۹۶

ب - اتحاد عاقل و معقول در علم بغیر

ج - مثنوی در منظومه میفرماید :

ما بقی خود استخوان و ریشه ای

ای برادر توهمه اندیشه ای

و ربود خاری ، تو هیمة گلخنی

گر گلست اندیشه تو گلشنی

قول باتحاد مختار عرفاء بوده است .

الملزوم مع عدم اللازم المفروض يدل على عدم اللزوم بحسب الواقع؛ وأمّا بيان

*للكمالات وشتات ما تفرق منها في غيره من الموجودات أكمل و أوفى وان مرجع العلم والادراك مطلقاً الى نوع من الوجود النوري وضرب من التحصل التجردى وان وجود المدرك بالذات في نفسه وللمدرك واحد الى غير ذلك من الاصول والقواعد حتى صارت عند ارباب الحكمة من المسلمين وعند ارباب المعرفة من الواضحات وسيجيء انشاء الله تعالى تحقيقها بالبيان المستوفى في مبحث الوجود الذهني من الفلسفة الاولى ومبحث علم الواجب تقدس وتعالى. ولكن لما كان الحوالة موجبة لملال الخاطر وكلال الناظر وتحير البادئ وتكدر الوارد والشاذ فنشير اليه بطريق الاجمال حسب ما يقتضيه المقام والحال ونقول : مجمل مرامه حسب ما يستفاد من كلامه ان الاتحاد بين امرين اما ان يكون بين المتحصلين او بين اللامتحصلين او بين اللامتحصل والمتحصل والاول والثاني مساوقان لاتحاد الاثنين المستلزم لاجتماع النقيضين فبقى ما يمكن وقوعه محصوراً في ثانی الاخيرين وهو مراد القائل بالاتحاد السالك مسلك السداد اذ ليس مراده منه اتحاد الهوية الشخصية (الف) للمدرك بالعرض بحدها مع الهوية العينية بنحو تجافي العالي عن مقامه او تجاوز السافل عن طوره وحده ولا اتحاد مفهومه اومهيته مع ماهية المدرك اومفهومه الاضافى حتى يكون من قبيل الاول او الثاني بل المراد اتحاد ماهيات المدركات مع وجود المدرك، اتحاد الفى مع الشىء، واللامتحصل مع المتحصل وانطواء شتات وجوداتها في وجوده الاحدى الجمعى انطواء الانوار الضعيفة في النور الشديد القوى والعقول التفصيلية في العقل البسيط الاجمالى (ب) فى مقام شعب الصدع والكثرة في الوحدة وبسط نوره الفعلى و اضافته الاشرافية على جميع المدركات كل في مرتبته وحده، في مقام صدع الشعب والوحدة في الكثرة بحيث يكون ماء مدين وجود المدرك وعين حيوة حقيقة العاقل منبع كل العيون الوجودية للمعقولات ومنبجس تمام الماهيات والحقايق الامرية والخلقية للمدركات ويصير في نهاية مسيره الاستكمال الى غاية تحوله الذاتى شمساً مضيئة يستضيء بنورها جميع المعلومات بل كافة الموجودات وعالمأ عقلياً مضاهياً للعالم العينى « اين حكيم محقق مقدما تى را كه اتحاد عاقل ومعقول برآن توقف دارد *

الف – شيخ الرئيس وخواجه و ساير منكران اتحاد عاقل ومعقول گمان کرده اند كه قول باتحاد مستلزم اتحاد و يگانگى دو موجود متحصل است درحالتى كه اتحاد اثنين محال است و دو موجود بالفعل موجود بوجود واحد نشوند بلكه مراد از اتحاد استكمال نفس وبالجملة اتحاد متحصل بالامتحصل است و ميشود موجودى دراستكمال داراى مراتب و درجات مختلف از فعليت و تحقق گردد .

ب – چون اتحاد از طرق مختلف اثبات ميشود يکى از طرق، اثبات اتحاد، از ناحيه کثرت در وحدتست

وجود الملزوم وهو كما قال المستدل : المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه

* بطور اجمال وفشرده در این تعلیق ذکر کرده است مثل آنکه نفس ماده معقولاتست و اتحاد همان استکمال جوهری و حرکت ذاتی نفس است و آنکه نفس در مقام استکمال عقل بسیط اجمالی و خلاق نسبت بصور مفصله میشود و دیگر آنکه اضافه نفس بصور عقلی اضافه‌ی اشرافیه است و روح بعد از استکمالات و تحولات ذاتی محیط بحقایق موجوده و مشهد ظهور حقایق می‌گردد و وقتی نفس ناطقه خلیفه الله میشود که مظهر تفصیل و ظهور جمیع اسماء و صفات حق گردد و بمقام بساطت و تروحن و تجرد تمام از ماده بگردد و لان کل عاقل مجرد عن الکونین و مظهر عن النقص والرین بسیط فی ذاته بل تصریر بسیط الحقیقة کل الاشیاء و تمامها اصل برهان را این نحو تقریر کرده است : « برطبق قواعد برهنه برگشت علم و تمعل «مطلقاً» بیک نوع از وجود مجرد خالص از شوب قوه و نقصان و عدم و فقدان است و هر صورت مدرك و معقول بالذات و بالفعل وجود نفسی آن عین وجود مدرك و عاقل خود میباشد بدون اختلاف جهت و تكثر و تعدد حیثیت و این معنی نزد مجتهدان از فن ثابت است که صورت معقول بالذات و مدرك حقیقی در حد ذات و صمیم حقیقت خود موصوف بتجرد از ماده و تنزه از علایق ماده میباشد و بوجود فعلی نوری ادراکی متصف است و شأن و حالتی غیر از این شأن ندارد و این وجود ادراکی عقلی علت ادراک نفس و اتصاف آن بـ مدرك میباشد اعم از آنکه تجرید چنین وجودی بحسب فطرت و اصل ذات باشد یا بتجرید مجرد و تقشیر مقشر «فهی فی حریم ذاتها و تخوم جوهر حقیقتها مع قطع النظر عن جمیع الاغیار و تجرید النظر و الاعتبار متصفة بالنورية الفعلية و المعقولة الحقيقية التي هی مبدء المعقولة و منشأها و عین وجودها فی نفسها الذی هو عین وجودها للعاقل سواء عقلها عاقل خارج ام لا و لان المعقولة لا تتحقق بدون العاقلة لِمکان التضایف بینهما و لا یکفی فی ذاک عاقلية النفس لو فرضت مغایرة لها مباينة اياها و کذا کل ما کان مغایراً لها لان المفروض اتصافها بها مع قطع النظر عن جمیع الاغیار فیجب ان تكون متصفة فی هذا الحد و تلك المرتبة بالعاقلة و المدركة التي هی عین ذاتها ایضاً، فهی فیحد ذاتها و جوهر حقیقتها عاقله و مدرکه كما انها معقولة و مدرکه فی هذا الحد و هذا هو المعنى بالاتحاد و الله الموفق للرشاد و السداد» این تقریر همان توضیح کلمات صدر المتألهین (الف) در تقریر تضایف است چون صورت معقوله بعد از آنکه معقول بالذات فرض شد و در معقول بالذات لحاظ حالتی غیر از بودن آن معقول بالفعل، نشود باید عاقل آن با آن متحد الوجود باشد و الا لازم آید که معقول بالفعل باشد و عاقل موجود نباشد در حالتی که معقول بالفعل بدون عاقل بالفعل امکان ندارد «لِمکان التضایف» .

ومعقوليته و وجوده للعاقل شيء واحد بلا إختلاف جهة فاذا لاحظ العقل، المعقول في هذه الملاحظة بدون ملاحظة الآخر كما سلم الباحث ففي هذه الملاحظة للمعقول وجود في نفسه فله للعاقل في هذه الملاحظة وجود أيضاً و وجود العاقل الخارج، خارج عن هذه الملاحظة باذعان الخصم فثبت الاتحاد .

ثم الموضوع اولاً ان ههنا ذاتاً يعقل الاشياء المعقولة لها و لزم من البرهان ان معقولياتها متحدة مع من يعقلها و ليس الا الذي فرضناه، فظهر و تبين مما ذكرنا أن كل عاقل يجب أن يكون متحد الوجود مع معقوله فهو المطلوب .

ثم المفروض أولاً ان ههنا ذاتاً تعقل الصورة مع أنها على الفرض أعني تجردها عما عداها يكون معقولة لذاتها فاذا لم يكن متحدة الوجود معها، لزم لشيء واحد وجودان لانه كان معقولا لشيئين متغايرين و هذا باطل و ثبت حقية مقتضى البرهان و لزم منه ان المعقولات متحدة مع من تعقلها في الوجود ولا يمكن إعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن إعتبار صاحبه وهو المراد .

و هذا البرهان جار في سائر الادراكات الوهمية و الخيالية و الحسية حتى أن الجوهر الحساس والحاس-خل، منا، يتحد مع الصورة المحسوسة بالذات دون ما خرج عن التصور كالسماء والارض وغيرهما من الماديات التي ليست وجودها وجوداً ادراكياً «فتدبر» واحسن اعمال رويتك فانه صفة المثال والله ولي الفضل والافضال. لان كل صورة إدراكية وليكن حسية فوجودها في نفسها و محسوسيتها و وجودها لحاسها شيء واحد بلا تغاير، بمعنى أنه لا يمكن أن يفرض للصورة الحسية نحو آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه محسوسة لذلك الحاس وإلا لم تكن «هي هي» فاذا تقرّر هذا فنقول : لا يمكن أن يكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود مدركها و حاسها حتى يكون لها وجود ولمدركها وجود آخر عرضت لها المضافية وإلا لم يكن وجودها بعينه محسوسيتها والفرق بين الصورة المدركة بالذات والمدركة بالعرض أن المدركة بالعرض ليس وجودها

بعینه مدر کیتها (۱) و وجودها للمدرک ولا یجری البرهان فیها وأمر بحسن الاعمال « والتدبر » لان أكثر الفضلاء وکذا الشيخ « ره » یزعمون ان القول بالاتحاد مبنی علی اعتقاد هم الفاسدة أعنی وحدة الوجود علی المعنی المقرّر عند القوم فعلی هذا لا یحتاج إلی البرهان و ماوجه التجشّم و ما وجه التخصیص بالمدرک؛ ومعلوم عند ذوی البصائر لیس المراد ما هو الواقع فی الخواطر من وحدة الوجود و لیس مبنی الاتحاد علی الفساد، بل بناء الامر علی خیر الکلام كما قال امام الانام : « أمر بین الامرین » فتدبر .

المشعر الثامن

فی أن الوجود «الموجود-خل» بالحقیقة هو الواحد الحق المتعال فکل ما سواه بما هو، مأخوذ بنفسه، هالك دون وجهه الكريم

۱- نگارنده در بیان آراء فلسفی ملاصدرا نوشته است (الف): برهان تضایف که صدر المتألهین برای اثبات اتحاد عاقل و معقول بآن تمسک جسته است خالی از مناقشه نمی باشد برای آنکه مراد از معقول بالذات که تمثیل نزد جوهر عاقل دارد مقابل معقول بالعرض است که مناط ادراک در آن موجود نمی باشد این صورت علمیه و وجود ادراکی بنا بر مذاق مشهور چون حلول در نفس دارد بـانفس بدو وجود موجودند چون عرض از مرتبه ذات معروض تأخر دارد و سبب معقولیت و معلومیت چنین صورتی وجود مدرک است که مبدء حصول چنین عرضی میباشد و چون عرض از کمالات ثانوی از برای موضوع میباشد ملاک خروج نفس از قوه بفعل در صمیم ذاتش نمی باشد بنا بر مذاق مشهور از حکما (قدست اسرارهم) تحول در نفس محال است و عرض نفسانی مغیر جوهر نفس نخواهد شد آنچه که مبدء حصول صورت عقلی می باشد منشأ اتصاف آن بمعقولیت نیز میگردد و ما بطور کلی و مطلق نمیتوانیم بگوئیم هر صورت معقوله و حقیقت مجرد چه حقیقت حقه‌ی حق و چه جواهر مجرد و چه صور حاله‌ی در موضوعات مثل صور علمیه بنا بر مذاق جمیع حکما معقولست بذاته ولو آنکه عاقلی در عالم نباشد .

برهان تضایف به تنهایی بمعیده نگارنده اتحاد را اثبات نمی نماید و ظاهراً *

لما علمت أن الماهیات لا تأصل لها فی الـکون وأن الجاعل التام بنفس

* صدر المتألهین برهان تضایف را برهان جداگانه میداند، برهان تضایف فقط اثبات مینماید که متضائفان باید در اصل وجود و درجات وجود تکافؤ داشته باشند اتحاد باید با برهان دیگر اثبات شود و فقط با برهان تضایف نمیشود استدلال کرد. اگر گفته شود هر صورت معقوله چون تجرد از ماده دارد مقتضی ادراک در آن وجود دارد پس هر مجردی عقل و عاقل و معقول است جواب میدهم این ربطی ببرهان تضایف ندارد. و اگر کسی بگوید صورت عقلیه چون وجود مجرد است و نفس، چنین صورتی را قبل از حلول واجد نبوده است و بعد از وجدان چگونه آن را ادراک مینماید و چگونه میشود چنین صورتی بدون اتحاد با نفس عین عقلی و بصر معنوی نفس باشد جواب میدهم اگر تمامیت برهان تضایف مبتنی بر این مطلب باشد برهان جداگانه نمی باشد و همین برهان به تنهایی همانطوریکه ذکر شد اتحاد عاقل و معقول را اثبات مینماید.

یکی از اکابر فن حکمت (الف) در بیان مرام صدر المتألهین چنین فرموده است : « اعلم أن محصل ما أفاده صدر أعظم الحكماء (قده) فی بیان ذلك البرهان فی الاسفار و سایر مسفوراته : ان المعقول بالذات وهو الصورة المعقولة الحاضرة بذاتها لدى النفس لا وجود له ولا تحصل الا كونه معقولا ومتمثلا بين يدى النفس وهو مضائف للعاقل بالفعل بالضرورة ، اذ كما ان المتضائفين متكائفان فی اصل الوجود فهما متضائفان فی درجة الوجود ومرتبته فاذا فرضنا ان المعقول بالذات معقول بالفعل فلا محالة العاقل المضائف له عاقل بالفعل وح فنقول: اذا كانت الصورة المعقولة التي هي حقيقة العلم بالشئ عرضاً زائداً على ذات العاقل سواء كانت كيفاً نفسانياً كما هو المشهور او انفعالا أو اضافة محضة كما توهمه الرازي فلا محالة كانت متأخرة عن جوهر العاقل ونحو وجوده الذي يكون به عاقلاً ومضائفاً للمعقول بالذات غير صائرة فی جوهر ذاته و حاق هويته ضرورة تأخر العرض الخارجی عن مرتبة معروضه تأخراً وجودياً و حيث ان النفس كانت قبل حلول تلك الصورة فی ذاتها عاقلة بالقوة فعند حلولها وتأخرها عن جوهر النفس فبم صارت عاقلة بالفعل لتلك الصورة مع بقائها فی جوهرها على ما كانت عليها من قوة العاقلية لوضوح ان المعقول بالفعل لتأخرها عن جوهر العاقل كما هو المفروض لا تصلح لان تكون فعلاً فی قبال تلك القوة و محال ان يصير فعلية لجوهر العاقل و كما لا جوهریاً معتبراً فی هويته لان المعقول متأخر وجوداً عن العاقل و فعلية الحقيقة الجوهرية لا يعقل ان يكون خارجاً عنها متأخراً عنها فان شئت قلت: النفس مع بقائها على قوة العاقلية بعد حلول تلك الصورة المعقولة فهي أعمى فی ذاتها فكيف*

الف - حکیم محقق سیدالمجتهدین آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی دام ظلّه العالی

در حاشیهی اسفار

وجوده جاعل و أن المجمعول ليس الانحواً من الوجود وأنه بنفسه مجمعول

* یدرک المجمعول بذاته بل فرض العرضیة للمعقول المستلزمة لتأخرها عن جوهر العاقل مصادم للقول بحضورها لدى العاقل الا بمجرد اللفظ والعبارة؛ واما على القول باتحاد المعقول بالذات مع العاقل فيكون الصورة المعقولة جوهریة بجوهریة النفس وصائرة فی هویتها و موجبة لتبدلها الجوهری بفعلیة العاقلیة ولا تكون الصورة متأخرة عن هویة النفس حتی يكون النفس باقیة على القوة والا استعداد المحض بل النفس تتصور بتلك الصورة تصور المادة الجوهریة بالصورة الجوهریة المأخوذة فی قوام هویة المادة فی مرتبة الفعلیة وثبت بالبرهان الساطع القاطع ان النفس متحدة بصورها الا دراکیة . وعندی ان برهان التضایف من احکم البراهین واتقنها .

چون نفس نزد جمهور حکمای اسلام (قدست اسرارهم) بحسب اول وجود جوهر مجرد از ماده است و ترکیب از ماده و صورت ندارد صور علمییه ای که براو وارد می شوند اعراض ذهنیه و از مقوله کیف و کمال ثانی از برای صورت نوعیه اند روی همین جهت قوه قبول صور در ماده نفس نمی باشد بنحوی که صور علمییه سبب خروج ماده ی نفس از قوه بفعلیت کردند تا گفته شود که جوهر نفس قبل از حلول صورت معقوله بالقوه و بعد از حلول صورت اگر متحد با نفس نشود لازم آید که معقول بالفعل و عاقل بالقوه بوده باشد والا باید با این تقریر هر عرضی را با وجود معروض متحد دانست علاوه بر این آخوند (ره) فرموده است: چون صورت معقوله حقیقی غیر از معقولیت ندارد و حیثیت ذاتش عین معقولیت می باشد اعم از آنکه عاقلی در عالم باشد یا نباشد پس باید حقیقت عاقل از آن جدا نباشد والا لازم آید معقول موجود باشد و عاقل نداشته باشد. غیر از این تقریر است که استاد علامه دادام الله تعالی علوه و مجده» بیان فرموده است فرموده استاد «حرسه الله تعالی» ظاهراً بیان مراد صدر المتألهین نمی باشد .

درست است که کلمات حکیم سبزواری در این باب مضطرب است ولی مناقشه اش بر برهان تضایف وارد است (الف)

اگر کسی بگوید نفس مجردة بالفعل که همه ی جهات وجودی آن تمام است امکان ندارد محل اعراض شود بدون آنکه استعداد قبول در آن باشد و اگر در شیء استعداد قبول بود دارای هیولاست و منافات با بساطت نفس دارد علاوه بر این باید مجرد همه کمالات را در اول مرحله وجود واجد باشد پس باید نفس جسمانی الحدوث و هیولاجهت صور علمییه باشد گفته میشود این خود برهان نیست بر حرکت جوهریه و اتحاد عاقل و معقول *

الف - چون تضایف، تکافؤ در رتبه را اثبات مینماید ولی اتحاد را اثبات نمی نماید قیام صورت عقلی بنا به مذاق مشهور قیام حلولیست معقول معقولست بعقل مقوم وجود خارجی خود

لابصفه زائدة و الالکان المجمعول تلك الصفة ، فالجمعول مجمعول بالذات بمعنی ان ذاته و كونه مجمعولا شیء واحد من غیر تغایر حیثیة، كما ان الجاعل جاعل بالذات بالمعنی المذكور.

أقول: يطلق حقيقة الوجود و الوجود بالحقیقة بالمعنيين فى المقادين فى مقام الاحتراز عن المفهوم و يراد بهما « بها - خ ل » مصداق الوجود و عينه الخارجى و فى مقام الاحتراز عن وجودات الممدنات يراد بهما « بها - خ ل » صرف الوجود بلاقيد و نقص كماهنا فالوجود بالحقیقة و حق الوجود والوجود الحق أى الصرف هو الواحد ؛ لان صرف الشیء لا يتعدّد. والحق لانه ثابت أزلا و أبداً، ليس مسبوقاً و موقوفاً بشیء حتى الجزء لانه بسيط لا تركيب فيه كما لا شريك له لامتناع النقصان و المتعال عن كلّ شین فكلّ ما هو سوى الوجود الحق و صرف الوجود من الموجودات الممكنة زوج تركيبى ذو وجهين وجهه إلى الرب و وجه له إلى النفس و هما الوجود و الماهية و هو بما هو مأخوذ و ملحوظ بنفسه أى من حيث الماهية و بما هو سواء هالك ما شمت رايحة التحقق بالذات

* و ربطى ببرهان تضایف ندارد و خود دليل مستقلى است و اگر تمامیت برهان تضایف متوقف بر این بیان باشد تضایف دليل مستقلى نخواهد بود .

استاد علامه بعد از عبارت مذکور فرموده است : « ولعمر الحبيب لو تأمل (ره) فى قول صدر المتألهين فى اواخر الفصل حيث قال : وليس لحقوق الصورة العقلية بهاء عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مبين لموجود مبين كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعرض جوهرى مستغنى القوام فى وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل فى تلك الحصولات الوجود اضافات لا يستكمل بها شىء »

مادر تقرير كلام صدر المتألهين ذكر كردیم كه عبارتى را كه استاد ذكر كرده است بتهائى دليل بر اتحاد عاقل و معقول است چون صورت عقليه صورت نفس و نفس مادة صورت عقليه است و تركيب ماده و صورت اتحادیست نه انضمامى علاوه بر این ماده نفس ألطف از ماده جسمانى و صورت علمى هم الطف از صورت حالة در ماده جسمانى مى باشد لذا اتحاد در این مورد تمامتر از اتحاد در جسمانیات است. ما بطور مبسوط این مسأله را در رساله مستقل ذكر کرده ایم .

دون وجهه الکریم ، اى دون الحیثیة التی هی وجه له إلی الرّب و فیض منه (١)

١- عارف محقق وفیلسوف اعظم مرحوم آقامحمد رضا قمشه ای د عظم الله تعالى قدره فی المنشأتین العقلیة و المثالیة، در حواشی بر تمهید القواعد ابن ترکه (الف) گفته است: «فان قلت فاذا لم یکن الماهیات مجمولة علی ماذهب الیه الاشراقیون ولامعلولة علی ما ذهب الیه المشائون فمن این و کیف تكون فی العین و یترتب علیها احکامها باتفاق جمیع العقلاء والعرفاء . والملل والشرایع تبئن علیها احکامها، اقول: «قد عرفت فیما سبق ان الکثرات كانت بوحداتها الحقیقیة مند مجة ومستجنة فی غیب الهویة وأحدیة الجمع المشار الیه بقوله تعالى: الله الصمد . وفی ذلك الموطن لم یکن لها تمايز وتکثر اصلا بل كانت عین ذاته الاحدیة کما قیل :

آی خوش آنوقتى که پیش از روز شب * فارغ از اندوه عاری از تعب * متحد بودیم باشاه وجود * نقش غیریت بکلی محو بود، ثم بحکم کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف تحرکت بالحرکة الغیبیة الحبیة العشقیة، فان غایة المحبة العشق وصفاته تعالى فی غایة الکمال و النمام و تنزلت من موطن الاجمال و مرتبة الاستجنان الی مرتبة الظهور والبروز والتکثر والتمايز العلمی من غیر تغیر فی ذاته تعالى بل بالتجلی والفیضان المسمى بالفیض الاقدس فتکثرت وتمايزت بعضها عن بعض فی علمه تعالى وهذا مرتبة الجلاء عندهم لظهورها مفصلة متمایزة و لیس ذلك علی الله بعزیز فان العلوم الکثیرة والمعلومات المختلفة مند مجة ومستجنة بوحدتها الحقیقیة فی عقلک الاجمالی و یتنزل بارادتك ومشیتک بالحرکة الغیبیة من موطن الاجمال الی موطن التفصیل متکثرة متمایزاً بعضها عن بعض متجلیة لك فی کمال الانجلاء من غیر تغیر فاذا کان حالک هكذا فما ظنک ببرک العلمیم القدیر؛ ثم تطلب ظهورها لنفسها وبعضها لبعض و استدعاء ترتب آثارها علیها وسعة رحمة بارئها تنزلت من ذلك الموطن الغیبی بالحرکة الغیبیة ایضاً الی موطن العین والشهادة وذلك بنزول الفیض الاقدس من الاقدسیة و السوائیة الی المقدسیة المستلزمة للسوائیة وظهور احکام الامکان وترتب آثار امکانات علیها وهذا مرتبة الاستجلاء فی عرفهم، والی ذلك النزول اشیر فی قوله تعالى: الم تر الی ربک کیف مد الظل. فان الظل هو الفیض ومد نزوله وانبساطه طولاً وعرضاً وعلماً وعیناً فی الغیب والشهادة فالممکن سراً الواجب والواجب ستره والواجب سرالممکن والمممکن ستره وهذا مراد من قال: باطن الخالق ظاهر الحق وظاهر الخالق باطن الحق. نأظر بذلك ان لا غایة

الف - تمهید القواعد ابن ترکه چاپ سنکی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۸۹ و ۹۰ حواشی
استاد مشایخنا العظام آقا محمد رضای اصفهانی «قده»

وهو الوجود له تحقق فی الخارج لما ثبت أن أثر الجاعل و ما یترتب عن فعله أمر عینی واقع فی الخارج قوله : لما علمت ان الماهیات، إلى آخره . بیان لهلاکة ما سواه أى بما هو ملحوظ بنفسه مع قطع النظر عن الجاعل الحق ، لان سبب جواز کونه ملحوظاً هو سبب حکمنا بأنه هالك وهو عدم إرتباطه بالجاعل الحق بالاصالة وبالذات، وما هو مرتبطة بالاصالة أى الوجود لا يجوز لحاظه مع قطع النظر عن الجاعل ولا یصح الحكم بأنه هالك .

قال الشيخ «ره» : یرید به ان ما سواه هو الماهیات و هی الهالكة، وفيه إشارة إلى أن وجودات الاشياء لیست مغایرة للحق تعالى فانها إذا ازیل عنها الحدود الموهومة كالماهیات لم یبق إلا وجود الحق انتهى . ولا أقول كذلك بل المراد كما قلنا : إن وجودات الاشياء المجمعول بالذات حیثیة الربط لا غیر، لیس له جهة یمکن للعقل ملاحظتها منفصلة عن الجاعل الحق و وجود کُلّ شیء تعینّه ونحویته من مقوماته لیس بحیث إذا ازیل منه تعینّه بقى منه شیء و لیس مر کباً من حقیقة الوجود وأمر آخر حتى إذا ازیل بقى صرف الوجود . ومن خواص الواجب أنه لا یصیر جزءاً

«ولا معلولية ولا جاعلية ولا معمولية فی الوجود لنفی التغایر فیهِ، انما الامر بالکمون والبروز فتنبصر . روى عن باب مدينة العلم مقتدى العارفين وامام الموحدين امیر المؤمنین سلام الله علیه وعلى اولاده المعصومین رحم الله امرأاً اعدل لنفسه واستعدل لمسه وعلم من این وفي این والی این »

بنابر آنچه ذکر شد حقیقت وجود دارای مقام خفاء و بطون و ظهور و تفصیل است اصل حقیقت وجود حق و ظهور و تجلی آن حقیقت، کثرات و مصحح احکام کثرتست . صدر المتألهین کثرت را بکلی از موجودات نفی نکرده است تا ایراد شیخ احسائی وارد باشد جمیع اشکالات شیخ احسائی حاکی از نرسیدن او بکنه مطالب عقلیست (الف)

الف - مرحوم قدوه اهل تحقیق مولانا محمد اسماعیل اصفهانی در رد شیخ احسائی « در رساله خود بر رد اعتراضات شیخ احسائی بر عرشیه » نوشته است : « و قد تصدی شرحها المولى الجلیل و الفاضل النبیل البارع الشامخ شیخ المشایخ شیخ أحمد بن زین الدین الاحسائی حرسه الله تعالى من الافات و حفظه عن العاهات و شرحها شرحاً کان کله جرحاً لعدم اطلاعه على الاصطلاحات » رجوع شود بحاشیه مشاعر چاپ طهران ۱۳۱۵ هـ ق صفحه ۱۱۲ -

لآخر كما لا يصير آخر جزء منه ولهذا من قال : مثل الممكنات مثل الامواج ، لهذا يقول إن الامواج هي التعيينات لا المر كب من الماء والتعین «فتذکرو تدبر» ما يقول فإذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر ان المجموعية والجاعلية انما يكونان بين الوجودات لا بين الماهيات لانها امور ذهنية، ينتزع بنحو، من أنحاء الوجودات فثبت وتحقق ان المسمى بالمجموع ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علمته الموجدة اياه ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية من هوية موجدته حتى يكون عنده هويتان (۱) مستقلتان في الاشارة

۱- وجودات خاصه هويات تعلقيه ای هستند که روابط محض و تعلقات صرفه اند برای آنها نفسیت واستقلال تصور نمیشود نظیر معانیی حرفیه در مفاهیم. حروف معانیی ربطیه اند وجودات خاصه حقایق ربطیه اند، همانطوریکه لحاظ معانیی حرفی بدون ملاحظه معنای اسمی محال است همینطور لحاظ حاق خارجی وجود خاص بدون شهود حق متعال امکان ندارد همانطوریکه شهود حق اول بتمام ذات جزء محالات بشمار میرود همینطور شهود وجودات خاصه «بتمامها و کمالها» امکان ندارد شهود حقایق امکانیه بعلم حضوری اشرافی متوقف بر شهود مبده وجود است ، شهود وجودی در جمیع مقامات و مراتب شهود مشهود حقیقی است آنچه بالذات مشهود است حقیقت و مراتب وجودی به تبع وجود حق «بالعرض» مشهود و معلوم میگردد وجود ظاهر در آفاق و انفس، واحداست و مظاهر مختلفند .

«یکچراغست در این خانه واز پرتو وی هر کجا مینگرم انجمنی ساخته اند ،

چون وجود امکانی صرف ربط بعلمت العلل وجود است دارای هویت مستقله ای نیست که بنحو استقلال وبالذات مشهود گردد واز برای آن ذات مستقل منحاز از حق تصویر نمیشود لذا در احادیث الهیه وارد است : یا موسی انا بذاك لازم . و در قرآن کریم است : هو معکم اینما کنتم . این معیت ، معیت بحسب وجود خارجیست نه معیت علمی- از این معیت در لسان اهل توحید بمعیت قیومیه تعبیر شده است و این معیت منشأ تقوم اشیاء بمبده وجود است که حق اول بسریان فعلی و ظهور اشرافی انبساطی حقایق امکانیه را ظاهر نموده است و بواسطه حیوة ساریه در اشیاء که منبعث از حی قیوم است موجودات را از عدم خارج نموده است و باهر وجودی موجود ، بلکه باهر پدیده ای بلحاظی بدون وسایط رابطه دارد اینست سر سریان احدیت در هر شیء و هر شیء مظهر اسم مستأثر است که در کلام الهی بدان اشاره شده است « ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم، و سیأتی زیادة تحقیق لذلك انشاء الله تعالی

العقلية احديهما مستفيضة والاخرى مفیضة

فاذا ثبت كون العلة علة بذاتها وأن ذاتها بمعنى كونها علة ، شئ واحد والمعلول أيضاً ذاته وكونه معلولا شئ واحد؛ فتحقق العلاقة الذاتية بينهما بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما أصلاً لا عيناً ولا ذهنياً وهذا النحو من العلاقة لا يتحقق بين الماهيات بالذات كما علمت فلا يكون الاثر بالذات وما يغيب عن الجاعل أولاً الماهية بل تنتزع بعد إفاضة الوجود عن الوجود وصارت متحدة مع الوجود نحواً من الاتحاد ولهذا قال : بعد ما تقرّر ان الجاعلية والمجعولية الى آخره . لانه إذا بنى الامر في الماهيات كانت الدعوى في محل المنع فعلى ما ثبت نقول : إن المجعول بالحقيقة ليس لها هوية مبيّنة بحيث يتصورها العقل و يشير إليها إشارة حضورية منفصلة عن جاعلها حتى يتخيّل له ذات مستقلة بل حيثية ذاته حيثية تعلّقية إلى الجاعل ولا يمكن تصوره والعلم به منفرداً من حيث هو مجعول كما قيل : العلم بذی السبب لا يحصل إلا من جهة سببه. والمراد منه المعلول بالذات وهو الوجود لان ماهو مرتبط بالعلة بالحقيقة ومجعول بالذات هو وجود المعلول فلا يمكن للعقل تصوره من حيث الوجود لامن حيث المفهوم .

نعم له ان يتصور ماهية المعلول شيئاً غير العلة وقد علمت أن المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده فظهر ان وجود المعلول في حد نفسه ناقص الهوية مرتبطة الذات بموجده تعلّق الكون به فكل وجود سوى الحق الواحد «الواحد الحق خ - ل، لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه وأن لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو محقق الحقائق و مشىء الاشياء ومذوت الذوات فهو الحقيقة والباقي شئونه وهو النور والباقي سطوعه وهو الاصل و ما عداه ظهوراته وتجلياته (۱) «وهو الاول والآخر والظاهر والباطن»

۱- عارف كامل استاد مشايخنا العظام آقامحمد رضای قمشای «قده» در اثبات وحدت شخصی وجود فرموده است (الف): في هذا المطلب «ای وحدة الوجود» برهان الهمني الله اليه بفضلہ وجوده اتم من البراهين المذكورة ، مذكور في رسالة عليحدة *

الف - رجوع شود بحواشی تمهید القواعد ابن ترکه چاپ سنکی طهران ۱۳۱۵ ه ق ص ۳۴ و رساله ی توحید آخر تمهید القواعد ص ۲۱۸

أراد المصنف أن يبين أن منطالات الارتباط في الأشياء هو الوجود وهو مانع من تصوّر شيء منفرد أو لكلّ موجود ممكن جهتان جهة إلى نفسه متصورة وهي الماهية وجهة إلى ربه تعلّق لا يتصور بدون متعلّقه وهو الوجود فالوجود في الممكنات نفس الربط، وربط الشيء ليس بشيء فالشيء والوجود بالحقيقة واحد وهو الواحد الحق وسائر الوجودات، وجودات إضافية وإرتباطية جهة ربط فيما سوى إلى الرب الودود وهو قصود أهل الحق من قولهم «وحدة الوجود» يقولون: إن ما يصدق عليه الوجود ليس إلا الحق الواحد «ليس إلا الحق المعبود - د - ط» المعبود و شئونه وما به مشهود وكلّ ما يترأى فيوضاته وإشارة ليس في الدار ولا يتحقق لخالق الخلق إمكان بالقياس كما توهم بعض الناس لو سواس الخناس اعوذ بربه من شره وهو الواحد الاحد وله الخلق كما هو أهله ومشيئ الأشياء لشيء إلا هو ومذوات الذوات هو الذات في الحقيقة ذات الذوات وعلة الحياة وهو الحي القيوم لا مثل له ولا ند وهو الظاهر والباطن و صانع كلّ مصنوع فكّل موجود سواء فهو فعله وهو الاول

* تلخيصه: ان الوجود من حيث هو، اى نفس الطبيعة الاطلاقية مع عزل النظر عن جميع الاعتبارات والحيثيات التعليلية والتقييدية ينتزع منه مفهوم الوجود ويحمل ويصدق عليه وكل ماهو كذلك فهو واجب الوجود بالذات فالوجود «من حيث هو هو» واجب الوجود بالذات اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى لان ما كان انتزاع مفهوم الوجود عن ذاته بذاته يكون حيث ذاته حيث التحقق والثبوت فيمتنع طريان عدم عليه بالذات لبطلان اجتماع النقيضين وقلب احدهما الى الآخر وهو المطلوب ويظهر من ذلك كل المعارف وجل المسائل حسب التدبر ووسع التأمل فيه وبالجملة بذلك يثبت صفاء خلاصة الخاصة وهو أن لا وجود ولا موجود بالذات والحقيقة الا الواحد القهار «باقى نسبند واعتبارات» اين برهان را بطور مفصل در رساله توحيد ذكر کرده است واز اعتراضات مرحوم سيدالحكماء آقا ميرزا ابوالحسن جلاوه جواب داده است ما اين برهان را بطور تفصيل در رساله هستى از نظر فلسفه و عرفان بيان کرده ايم و گفته ايم كه نفس طبيعت وجود بدون حيثيتى از حيثيات «اعم از تقييدى و تعليلى» منشاء انتزاع وجود است بنحو ضرورت ازليه و ابدية و هر طبيعتى كه منشاء انتزاع وجود باشد واجب بالذات است ولى وجود بشرط لاى نسبت بتعينات امكانيه منشاء انتزاع وجود است نه مقام لا بشرط وجود كه عارى از هر قيدى است - «نه كسى زونام دارد نه نشان» * نه اشارت مى پذيرد نه عيان، - «لا تفكر و افى ذات الله بل تفكر و افى آلاء الله»

والاخر وفى الادعية الماثورة « ياهو يامن هويا من ليس إلهويا من لا يعلم أين هو الا هو » عن على عليه السلام : رأيت الخضر فى المنام قبل بدر بليلة فقلت : علمنى شيئاً أنتصر به على الاعداء فقال : قل « ياهو ، ياهو ، ياهو ، ياهو يعلم ما هو ، إغفر لى وانصرنى على القوم الكافرين . فقصصت ذلك على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يا على علمت الاسم الاعظم « هوية الحق عينه الذى لا يمكن ظهوره ، لكن باعتبار جملة الاسماء والصفات ، فكأنها إشارة إلى باطن الواحدية ، لعدم اختصاصها باسم أو نعت أو مرتبة ، بل الهوية إشارة إلى جميع ذلك على سبيل الجملة وشأنها الاشعار بالبطون والغيوبة وهو مأخوذة من لفظة « هو » الذى للإشارة إلى الغايب وهو فى حق الله إشارة إلى كنه ذاته باعتبار أسمائه وصفاته مع الفهم لغيوبة ذلك وأن الهوية مسمى الوجود المحض الصريح والمستوعب فى كل كمال وجودى شهودى لكن الحكم على ما وقعت عليه بالغيبة هو من أجل أن ذلك لا يمكن استيفائه ولا يدرك ، فالهوية غيب لعدم الادراك لها ، فالحق ليس غيبه غير شهادته ، ولا شهادته غير غيبه بخلاف المخلوق فان له شهادة وغيباً من وجهين وإعتبارين ولا يعلم غيبه وشهادته على ما هو عليه إلهو ، والاصل فى « هو » أنها هاء واحدة بلا واو ومالحت به الواو إلا من جهة الاشباع فالاستمرار العادى جعلها شيئاً واحداً والواو أول المخارج والهاء آخرها « هو الاول والاخر » والواو إشارة أيضاً إلى أن المسمى هو الظاهر والباطن وظاهره مأخوذ من باطنه وباطنه مأخوذ من ظاهره كما اخذ الواو من الهاء « هنا » وكل واحد يختم بمابدء منه بوجه ، ولا يتحمل الاتم فاسمه هو أفضل الاسماء دليل على ان المسمى اكبر من كل شىء والهوية المشار إليها بلفظة « هو » هى عين الانية المشار إليها بلفظة « أنا » كما قال : أنا الله لا اله إلا أنا » هو الهوية ولاهوية إلهو فالغايب عين الحاضر ومعنى الدعاء أى ذات الحق وهويته بلا اسم ورسم والغيب الذى لا يصح شهوده للغير « اى كسيكه اينست مرتبة او ، ونيست هيچ شىء ذو هويت خارج از او وعلم ندارد جزا و بذات و مرتبة او و حقيقت و كنه ذات حق از شناساى خلق بيرون است و علم بوجه بقدر لايق هر كسى حاصل

است « (۱)

ویمکن أن یقال لفظ الباء من حیث الرقوم «علی» و هما أيضاً علی ما بمعنی

۱- صدر المتألهین «قدّه» گوید (الف) «اعلم یا اخی الحقیقه ایدک الله بروح منه ان العلم کالجهل قد یكون بسیطاً وهو عبارة عن ادراك الشیء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصدیق بان المدرك ماذا، وقد یكون مرکباً وهو عبارة عن ادراك شیء مع الشعور بهذا الادراك وبأن المدرك هو ذلك الشیء اذا تمهد هذا فنقول: ان ادراك الحق تعالی علی الوجه البسیط حاصل لكل احد فی اصل فطرته لان المدرك بالذات من کل شیء عند الحکماء بعد تحقیق معنی الادراك، وتلخیصه عن الزواید علی ما یستفاد من تحقیقات المحققین من المشائین کما سیقرع سمعک لیس الانحو وجود ذلك الشیء سواء کان ذلك الادراك حسیاً او خیالیاً او عقلیاً وسواء کان حضورياً او حصولیاً وقد تحقق وتبین عند المحققین من العرفاء والمتألهین من الحکما ان وجود کل شیء لیس الاحقیقه هویته المرتبطة بالوجود الحق القیوم ومصادق الحکم بالموجودیه علی الاشیاء ومطابق القول فیها هونحو هویاتها العینیة متعلقة مرتبطة بالوجود الالهی و سنقیم البرهان علی ان الهویات الوجودیه من مراتب تجلیات ذاته ولمعات جلاله وجمال له فاذن ادراك کل شیء لیس الا ملاحظه ذلك الشیء علی الوجه الذی یرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذی هو وجودیه و هذا لا یمکن الا بادراك ذات الحق لان صریح ذاته بذاته منتهی سلسله الممكنات وغایة جمیع التعلقات لاجهة اخرى من جهاته کیف و جمیع جهاته و حیثیات یرجع الی نفس ذاته کما سنبین فی مقامه الالایق به انشاء الله تعالی فکل من ادراك شیئاً من الاشیاء بای ادراك فقد ادرك الباری وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولیاء الله تعالی کما نقل عن امیر المؤمنین «ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله وبعده ومعه وفیه»

چون علت محیط بجمیع شرار وجود معلولست واحاطه اش احاطه قیومیه است و معلول صرف ربط بعلت خود و متقوم بوجود علتست در ادراك ذات خود اول ذات علت خود را ادراك مینماید بعد ذات خود را این نحو از ادراك ادراك بسیط (ب) مینامند مدرك علم بعلم خود ندارد مگر کمال که شهود مینمایند حق را قبل از هر چیز باین معنی صدر الحکما در مبحث عقل و عاقل و معقول اسفار (ج) تصریح کرده است «علمنا بنفوسنا لما کان*

الف - أسفار اربعه جلد اول امور عامه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۶
 ب - مشهور در کتب قوم جهل بسیط خلو ذهن از صورت علمیه است باین معنی که در ذهن چیزی حاصل نگردد جهل مرکب حصول صورتی غیر مطابق واقع است این دو معنی را جهل بسیط و جهل مضاعف هم مینامند در مقابل جهل بسیط و جهل مرکب علم بسیط و علم مرکب است
 ج - أسفار اربعه مبحث عقل و معقولات ص ۲۹۹ فصل ۱۹۵

الله علی فالمعنی الله علی والمن هو آدم الاول الله محمد علی (علیهما السلام) و یجوز اعتبار المیم الملفوظی ویزید علیه عدد حروف المن فحصل عدد اسم محمد ﷺ و النون الملفوظی وکرر علیه عدد حروف فحصل اسم علی (ع) یا من هو بحق محمد ﷺ و علی ﷺ و هذا كاف لمن تدبر وینبغی الاحتراز عن الاحتمال كما قال :

« تنبيه »

ایاک وان نزل قدمک من استماع هذه العبارات وتتوهم أن نسبة الممكنات الیه تعالی بالحللول والاتحاد ونحوهما هیئات أن هذا يقتضی الاثنینية فی اصل الوجود وعند ما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ فی أقطار الممكنات المنبسطة علی هیاكل الماهیات ظهر وانكشف ان کل ما یقع علیه اسم الوجود لیس الاشیأ من شئون الواحد القیوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما وضعناه أولاً بحسب النظر الجلیل من ان فی الوجود علّة ومعلولاً، ادى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمی والنسك العقلی الی ان المسمى بالعلّة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه « و طور من اطواره ورجعت العلّية الی تطورا المبدء بأطواره » ولما یشبه أن یتوهم من العبارة السابقة : مرتبط الذات بموجده تعلّقی الکن به. الحللول والاتحاد لما یفهم منها أن الحق (۱) هو الصفة والخلق هو الموصوف قال

« عین وجود نفوسنا فلا بد أن یكون العلم بمبدء نفوسنا الذی حصل بسببه علمنا بنفوسنا عین وجود المبدء لعین وجود نفوسنا، لكن وجود المبدء عین المبدء وحصوله له لانا لان وجود المعلول تابع لوجود العلّة لعین وجودها وكذلك العلمان فاذا كان العلمان بمنزلة الوجودین فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدءنا لكن علمنا بمبدءنا عبارة عن وجود مبدءنا ولما كانت اضافة مبدءنا الینا اضافة الایجاد فکذلك علمنا بمبدءنا عبارة عن وجود مبدءنا مع اضافة الایجاد ايانا وفاعلیته لنا فعلمنا بمبدءنا مقدم علی علمنا بذاتنا لکن ذاته مقدماً بالایجاد علینا »
 ۱- عارف کامل محقق وحکیم مدقق مرحوم آقا محمد رضا یصفهانی قمشه ای قدس الله عقله گفته است (الف) : « ان وحدة الوجود الحق وحدة اطلاقية سمية محیطة بجمیع الوحدات والکثرات (ب) واجدة لجمیع ماهو من سنخها جامعة لكل ماهو من صقعها فی المراتب »

الف - در حواشی بر تمهید القواعد ابن ترکه یصفهانی چاپ طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۲۲

ب - از برای وحدت دو اعتبارات وحدت حقیقی وحدت غیر حقیقی وحدت حقیقی همان وحدت اطلاق و انبساطیست که بالذات بوجود ملحق میشود و از خواص لازم وجود است بلکه وحدت در جمیع نشآت عین وجود است

ایاک و آن تزل قدم فهمک هیهات ان هذا يقتضى الاثنينية لان الصفة والموصوف كانا الشيئين المتغايرين فى أصل الوجود وعندنا المتأصل بالاصالة والشيء بحقيقة الشئىة هو الواجب والممكنات شئونات ومتأصلات به قوله : فما وضعناه أولا من أن فى الوجود علة و معلولا إلى آخره . اشارة الى أن لامغايرة بالحقيقة بين وجود الحق

❖ المتقدمة من الاحدية والواحدية الاولى الاجمالية والواحدية التفصيلية والجبروت والملکوت والناسوت والبرزخ بمراتبه والاخرة الى القيامة الكبرى التى هى عين الازل والابد والكون الجامع للمراتب المذكورة من حيث المظهرية لذلك الوجود المطلق - فلابقى شىء الا والوجود الواحد بتلك الوجة واجدة له بوحدته وبساطته وجوداً وماهية لان الماهيات عند التحقيق وجودات خاصة فهى مستجنة فى ذلك الحضرة استجنا اتم لا يشوبها الكثرة بوجه حتى الكثرة من حيث الماهيات التى هى شئون ذاتية لها ومن حيث الاسماء والاعيان وهذه الحضرة «لا اسم لها ولا رسم ولا نعت» فيها ولا تعين ولا تغير ولا تبدل ولذا اشير اليها بالهاء المشبع ف قيل قل «هو» بل ذلك اسم لا بد منه فى مقام التعبير وذلك الوجود ليس فيه شىء وشىء كما قال العارف الجامى :

وجودى بود از نقش دوئى دور	ز گفتگوى مائى وتوئى دور
وجودى عارى از قيد مظاهر	بنور خویشتن در خویش ظاهر
نه با آئینه رویش در میانه	نه زلفش را کشیده دست شانه

چون وجود در مقام احدیت از نهایت تمامیت و صرافت اعتبار غیر در آن نمیشود و آنچه که از خواص دو بودن و ترکیب و عدم بساطت است از مقام اطلاق وجود دور و عارض بر اصل وجود است در مراتب متأخر از مقام اطلاق ؛ چون وجود در این مقام از حیث شدت تناهى وحد ندارد کل الاشياء است لذا مصنف علامه مقام احدیت وجود را مشهد همه حقایق میداند و حق تعالى در آن موطن بهمئ حقایق بطور تفصیل علم دارد «ان الاشياء معلومة للواجب فى مقام ذاته تفصيلا وجوداتها و جزئياتها و کلیاتها» چون بسیط الحقیقه بنحو اعلی و اتم جمیع اشياء است و نواقص و حدود اشياء از آن مقام مرتفع است چون وجودیست خالص و بری از هر امری که غیر وجود است لذا ممکنات اعتباریاتند و لذا قيل «پیش بیحد هرچند با حد است لاست کل شىء غیر وجه الله فناست» این عارف محقق بعد از عبارت مذکور فرموده است «فذلك لانه كما علمت بسیط الحقيقة بنحو اعلی کل الاشياء لا بصفة المیز والكثرة بل بارتفاع نقصاناتها وحدودها بحيث تكون واحدة بالوحدة الاطلاقية ولذا قيل : «العلمة حد تام للمعلوم، یعنی ان المعلوم»

و وجود الممكن كما هو معتبرة بين العلة و المعلوم (۱) كما يقال في تعريف العلة

* بارتفاع نقصان المعلولية عين العلة (الف) في مقام ذات العلة ذلك الوجود ظاهر بنوره الذاتی الذي هو الفيض المقدس والرحمة الواسعة وذلك النور الذاتی مظهر للوجود المطلق المنزه عن الاطلاق والتقييد والتشبيه والتنزيه باعتبار غيب الهوية المتشخصة بذاتها الذي هو الكنز المخفی و المشية الاولى التي تكون الاشياء مستجنة في مشيمنتها وذلك النور هو عين المفيض لان الفيض ليس الا تجلي المفيض وتجليه بمنزله لا بالتجافي عن مقامه الشامخ في المقام الثاني ووقوعه فيه بحيث لا تباين المفيض الا بالبينونة الوصفية لا العزلية والبينونة الصفتية اعلى من العزلية التي يفهمها العوام تلقياً من آباءهم ومقلديهم لان الفيض الذي هو فائض عن المفيض هو رابط محض بالنسبة اليه لاحكم له على حياله بل ان حكم على مفيضه يكون محكوماً بهذا الحكم بتبعه بخلاف البينونة العزلية لان المتباينين موجودان بوجودين مستقلين لا يصلح في الواقع أن يكون أحدهما مفيضاً و الاخر فيضاً وذلك النور يتعين بتعينات شتى وتجددات مختلفة متكررة بحيث يكون متحداً معها ولذا قيل : « في السم سم وفي الترياق ترياق » .

فيض صادر از حق كه ساری در اعیان است عين اشیاست و وجه رابط بین حق و وجودات مقیده است كه عين ربط و صرف تعلق بمبدء وجود است كه انسلاخ آن از اين مقام محال است پس فرق بین حق و اشياء باستقلال و عدم استقلال است و اين خود اتم انحاء تباين است؛ اتحاد حق با اشياء كه موحدین از عرفا بآن قائلند اتحاد اصل و فرع و شيء و فيء است نه اتحاد متبادر بذهن ع-وام كه بواسطه نرسیدن باصل مطلب محققان را تخطئه نموده اند .

۱- مراد از صوفیه و اولیای عرفان از وحدت وجود و موجود این نیست كه در واقع هیچ كثرتی موجود نباشد و وجودات امكانی بالحاظ تجلیات حق نیز امور و همی و خیالی باشند و وجودی جز وجود واجب نباشد و كثرت فقط در اعدام و ماهیات باشد و ماهیات هم امور اعتباری میباشند و بالذات استشمام وجود ننموده اند و فقط در عالم يك وجود صرف باشد*

الف - معنی این کلام این نیست كه اشياء با حق بحسب وجود خارجی متحد باشند احدى قائل باین کلام نیست و محال است كه معلولیت از وجود معلول مرتفع شود بلکه معنای این کلام آنستكه وجود حقیقت متباين نیست بلکه وجود مشکك بتشكيك خاصیت و همی مراتب وجود از يك سنخند باین معنی كه اگر جائز باشد علت از مقام خود تجافی نماید عين معلول میشود و اگر جائز باشد معلول از مرتبهی خود صعود نماید عين علت میشود ولیکن نه معلول از حد و مرتبه خود خارج میشود و نه علت از مقام خویش تجافی مینماید و آنچه كه از حق نازل میشود فعل اوست شیخ احسائی در جمع این موارد از مطلب دور افتاده است.

ما يؤثر فى الغير والمعلول ما يتأثر عن الغير والمغايرة بين الوجودات هذه المغايرة ومع قطع النظر عنها لا مغايرة الا بالكمال والنقص والاصل والتبع وهذه الكثرة مصحح الوحدة ، فكلاهما حقيقى وهو الحق هى باعتبار الماهية وقل الشيخ «ره»: هذا كله مبنى على وحدة الوجود والسنخية فى الحقيقة. ولاقول كذلك بل المراد أن فى الوجود شيئاً وفيئاً ولا بينونة فيه كما هى معتبرة فى العلة والمعلول لانفى البينونة رأساً كما توهم و به يقول :

فاستقم فى هذا المقام الذى قد زلت فيه الاقدام وكم من سفينة عقل قد غرقت فى لبحج هذا البحر القم مقام والله ولى الفضل والافضل والانعام.

المنهج الثانى

فى نبذ من احوال صفاته و فيه مشاعر

المشعر الاول- فى ان صفاته عين ذاته (۱) لا كما يقول الاشاعرة أصحاب

* ووجودات محدوده همان ماهیات موهومه باشند وبراى ماهیات وجودى به تبع وجود صرف ومطلق نباشد بلکه محض التخيل و صرف التوهم باشند معنای كلام اين اكابر اين باشد كه موجود حقيقى كه مصداق واقعى وجود باشد همان حقست وبقيهى موجودات شئون واطوار و تجلى آن وجود مطلقند و مبدء ظهور ماهيات همان شئون ذاتى حق میباشد كه باقطع نظر از تجليات حق اباطيل واعدامند منافات نيست بين قول موحيدين كه گفته اند: وجود غير حق وجود مجازيست و قول ديكر آنها كه گفته اند: لامجاز فى الوجود. سالك موحد ومجذوب حق در مقام محوكلى وفناء در توحيد جز وجود حق نبيند و نزد اهل وحدت معلول همان شأن وظهور علت است نه آنكه معلول خارج از حيطهى وجود علت باشد چون وجود اطلاقى در مقام ظهور مقيد است ولى مقيد در مرتبهى ذات مطلق وجود ندارد و فرق بين خلق وحق همين است ،

«توان گفتن اين نکته با حق شناس ولى خورده گيرند اهل قياس»

۱- بحسب اصطلاح صفات چه نفسانى مثل علم وچه جسمانى مثل سفيدى وسياهى عبارتند از اعراض زائد بر ذات و متأخر از موصوف، صفت به اين معنا از حق تعالى مسلوبست و بحق تعالى اين قسم از صفات چه حادث وچه قديم اطلاق نميشود لذا معتزله ذات حق را خالى از صفات كماليه دانسته اند و قائل به نيابت شده اند و غفلت كرده اند از اينكه حقايق *

ابی الحسن الاشعری من اثبات تعددها فی الوجود لیلزم تعدد القدمات، تعالی عن ذلك علواً کبیراً، ولا كما یقولہ المعتزلة وتبعهم الآخرون من اهل البحث والتدقیق من نفی مفهوماتها رأساً واثبات آثارها وجعل الذات نایبة منابها كما فی اصل الوجود عند بعضهم کصاحب حواشی التجرید

إن هذا المنهج فی بیان نسبة صفات الواجب الی ذاته واطلاق الصفات الی تدل علی کثرتها باعتبار المفهوم و وصفه العنوانی و لیس لله صفة بحسب الحقيقة لشهادة کل صفة بماهی صفة أنه غیر الموصوف. لانها امر قائم بغيره وصفاته عین ذاته اى یرصدق هذه العنوانات علی ذاته بحسب الحقيقة لان هذه الصفات نفسها خیر و کمال و آثارها أيضاً کمال لا کماليتها و خیريتها باعتبار الاثر كما یقول بعض آخر و لذا لا یبالی و یقول بنفی الصفات مع ثبوت الاثر حتی یرصدق القول انه «شیء لا کالاشیاء» و أصحاب ابی الحسن كما قلنا : ان الصفة بماهی غیر الموصوف یفهم المغایرة و مع هذه المغایرة «الغیریة خ - ل» یثبت الصفة فیلزم تعددها و لا یلزم تعدد الحق سبحانه من تعدد القدمات مطلقاً لان مبدء الاشیاء هو الذات و من الصفات القديمة لا یلزم المفسدة عندهم و بعضهم لمارأوا أن الذات لا یكون مصداق الصفات و لیس ورائها مصداق للمفاهیم و المفهوم بلا مصداق لیس بشیء فلذا نفوا المفهوم رأساً و القول الحق عند المصنف لیس كما یقولون :

بل علی نحو یعلمه الراسخون من ان وجوده تعالی الذی هو عین حقیقته

※ صفات در حق تعالی بنحو وحدت موجود است و حقیقت عام و قدرت و سایر مفاهیمی که بحق تعالی اطلاق شده است ذات حق مصداق واقعی آن صفاتست و لازم نیست که حقیقت علم و قدرت و اراده اعراض زاید بر موضوع باشند بلکه بنظر تحقیق علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه بالذات داخل مقوله ای از مقولات نمی باشند و غفلت از این معنی سبب شده است که اشاعره صفات را زائد بر ذات و ذات واجبی جلت اسمائه را خالی از صفات کمالی بدانند. حق آنست که همه ی صفات کمالی عین ذات حق و حق تعالی بحسب اصل ذات و حقیقت مطلقه خود جامع جمیع اسماء حسنی و صفات علیا میباشد «لایشذ عن حیطة وجوده شیء من الکمالات، لانه اصل کل شیء و مبدء کل کمال»

هو بعینه مصداق صفاته الکمالیه (۱) و مظهر نعوته الجمالیه والجلالیه فیهی

۱- علم و قدرت و اراده و سایر کمالات و صفات و اسماء اگر چه در پاره‌ای از موجودات زاید بر ذات و متأخر از موصوف میباشند ولی بحسب اصل حقیقت چون از شئون وجود میباشند عین حقیقت وجود و بالذات داخل مقوله‌ای از مقولات نمی‌باشند و مستهلک در اصل حقیقت وجودند بلکه بنظر دور بین اسلاء عقل و ابناء خرد اصل وجود در جمیع مراتب عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالی می‌باشد چون حقیقت حق «جلت صفاته» صرف وجود و وجود صرفست وجود صرف وجودی را گویند که آنچه از سنخ وجود و کمال وجودی تصویر شود عین آن باشد و خالی از صفتی از صفات و کمالات از کمالات نباشد مگر او صافی که حقیقت وجود در اتصاف بآن متصف بتقدر و تجسم شود صرف وجود، وجود را گویند که از همه جهات عدمیه و حیثیات ماهویه و جمیع مفاهیم و ماهیات در اصل ذات معرا و مبرا باشد جمیع انحاء وجود و صفات کمالی باید بنحو بساطت و عدم تعدد و تمیز در اصل ذات صرف وجود، موجود باشند چون اگر بطور کثرت و تعدد محقق شوند باید ذات مرکب باشد ترکیب ملازم با تحدید و نهایت وجودیست.

مثلاً صرف علم باید از جمیع انحاء جهل و صرف قدرت از جمیع اقسام عجز و صرف حیوة باید از کافیهی انحاء موت منزله و مبرا باشد. واجب الوجود موجودی را گویند که از جمیع اقسام جهات امکانی مبرا و جامع جمیع کمالات و جهات وجودیه باشد لذا گفته‌اند: واجب الوجود بالذات واجب الوجود از جمیع جهات و حیثیات است و از جهات عدمی و حیثیات امتناعی و جمیع جهات و سمات امکانی تنزه دارد وجود او متصف بضرورت ازلی و ضرورت ازلی ملازم با استغناء ذاتی است و بحسب اصل ذات طارد جمیع انحاء عدمست استغنائی از غیر در مقام ذاتش مأخوذ است و تألف از صفات متعدد ندارد بلکه کثرت در او بوجه من الوجود راه ندارد چنین حقیقتی در اصل ذات باید عین علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه باشد و همه‌ی صفات در او بنحو صرافت و عدم محدودیت وجود داشته باشد و ذاتش عین انکشاف اشیاء و حیوة محض و اراده و عشق و حب صرف و غیر محدود و فاقد جمیع انحاء عجز یعنی قدرت محض باشد و اینکه اشعری گمان کرده است که صفات کمالی، زائد بر ذات حق است از اصل معنای حقیقت وجود و صرافت آن غفلت کرده است و گمان کرده است که حق در اتصاف بعلم «مثلاً» باید معروض صفت زاید بر ذات شود.

و معتزلی هم قدم در وادی ضلالت و تحیر زده است و ذات را فاقد صفات کمالیه میدانند و گمان کرده است که اتصاف حق بصفات «حقیقتاً» ملازم با عروض و یازیات صفت بر ذات می‌باشد.

علی کثرتها وتعددھا موجوده بوجود واحد من غیر لزوم کثرة وانفعال (۱)

۱- صفاتی که اتصاف موصوف بآن مستلزم تقدر وتجسم و انفعال شود یعنی حقیقت وجود در اتصاف بآن متخصص بتخصص طبیعی یا تعلیمی گردد از حق تعالی منفی است و اتصاف حق بآن صفات محال است لذا اولیاء حکمت و اساطین معرفت فرموده اند هر صفتی که ممکن باشد از برای حق بامکان عام و حق تعالی در اتصاف بآن متصف بصفات امکانی وتجسم و تقدر نشود باید از برای حق تعالی ثابت باشد .

مصنف اعلی الله مقامه در کتاب المظاهر الالهیه « چاپ مشهد ۱۳۸۰ هـ ق ص ۱۸ » گفته است : « اعلم ان صفات الله مجردة غیر عارضة لما هیته اصلا ، وکل صفة منه حق صمد ، فرد یجب ان یکون قد حصل فیہ جمیع کمالاته الی الفعل لم یبق منها شیء فی ممکن القوة والامکان فکما ان وجوده تعالی حقیقة الوجود فیکون کل الوجود وکله الوجود فکذلک جمیع صفاته الکمالیة من ذاته فعلمه حقیقة العلم وقدرته حقیقة القدرة وما هذا شأنه ینسحب فیہ التعدد فعلمه علم بکل شیء وقدرته قدرة بکل شیء و ارادته ارادة لكل شیء فعلمه قدرته وقدرته علمه و ارادته کلاهما فلا تغایر بین الصفات الا فی المفهوم وقول امیر المومنین علیه السلام « کمال التوحید نفی الصفات عنه » لیس المراد نفی معانیها عن ذاته والا یلزم التعطیل ، وهو کفر فضح بل معناه نفی صفات زائدة (الف) علی ذاته بحسب الوجود والحقیقة فعلی هذا صح قول من قال : ان صفاته عینه وصح قول من قال : انها لاعینه ولا غیره کما هو مذهب الاشعری لو علم ما حققناه »

حقیقت علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و سایر کمالات وجود نظیر وجود خارج از مقولات است ؛ یعنی حقیقت علم نه جوهر و نه عرض است و در جمیع مواطن این حقایق بنابر مذهب حق عین وجودند باین معنی ذات و صفت بنابر اصطلاح اهل کلام مثل اشاعره و معتزله در وجود و شئون ذاتی آن نیست اشاعره ی قائلان بزیدی صفات بر ذات و معتزله ی نافین صفات و قائلان به نیابت بواسطه ی غفلت از این مطلب اساسی در ورطه ی هلاکت واقع شده اند نگارنده در حواشی بر مظاهر الالهیه نوشته است .

« اعلم ان توحید صفاته یعلم من وحدة ذاته لان ذاته کل الوجود وما وجد فی غیره من الکمالات کان منه ، و جمیع الصفات الکمالیة من العلم والقدرة والارادة فی السعة والاطلاق تدور مع الوجود حیثما دار و کما انه تعالی یکون صرف الوجود یکون صرف العلم والقدرة *

الف - این کلام صادر از مصدر ولایت و حکمت اشاره است باینکه جمیع حقایق و صفات در مقام ذات « غیب النیوب » مستهلکند و مقام اعتبار صفات و اسماء در مرتبه ی متأخر از ذات « اصل حقیقت وجود » میباشد .

و قبول و فعل و کما أن وجود الممكن موجود عندنا بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود وبالعرض لكونه مصداقاً لها فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس إلا أن الواجب لاماهية له

و عند الراسخین وجوده عین حقیقتش لا کما قال صاحب الحواشی و هذارد علیہ قوله : هذا الوجود (۱) بعینه مصداق صفاته الکمالیة . ردّ علی من قال بالنیابة لعدم

*والارادة فالوجود والعلم والقدرة والارادة في ذاته الاحدية واحدة بالذات واختلافها انما يكون في المفهوم فقط وتعدد هذه المفاهيم لا يوجب اتصافه تعالى بصفات ومعان متميزة نفس الامرية ، وان علوه وسجده تعالى بنفس حقيقته المقدسة لا بشيء قائم به وكما ان كل واحد من الموجودات الامكانية معلولة ومقدورة ومرادة له تعالى بلا اختلاف جهة وحيثية خارجية كذلك موجودا للممكنات ومفيض الانيات عالم وقادر ، وموجد وموجود مع كونه فرداً واحداً ذاتاً وصفة ،

۱- از آنچه که در تعلیقات و حواشی قبل ذکر کردیم برای هوشمندان صومعه ملکوتی و اسلاء عقل و ابناء خرد ظاهر شد که اصل حقیقت وجود که وجوب وجود یا واجب الوجود باشد باید بالذات بدون تعدد جهات و حیثیات و زیادتی صفات بر ذات جامع همه ی کمالات و متصف بجمع صفات کمالی باشد و فاقد هیچ مرتبه ای از کمال نباشد چون فقدان صفتی از صفات و کمالی از کمالات ملازم با امکان است چون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات و ممکن الوجود بالذات ممکن الوجود از جمیع جهات و حیثیات است و در مقام ذات فاقد وجود و صفات مربوط بوجود است و از ناحیه علت وجود متصف بوجود میشود بلکه عین ربط و صرف فقر است .

« ما همه شیران و لسی شیر علم حمله مان از باد باشد دم بدم ،

البته باید جمیع حقایق وجودیه از علم ، قدرت ، اراده ، سمع ، بصر ، حیوة و سایر صفات عین یکدیگر و جمیع آنها عین ذات باشد بلکه باید جمیع صفاتی که لایق بجناب حقست چه صفات حقیقیه که عین ذات و چه صفات اضافیه ی فعلیه که متأخر از ذاتند باید حق اول بآن متصف باشد النهایه صفات حقیقیه عین ذات و صفات اضافیه متأخر از ذات اند ولی مبدئیت صفات اضافیه عین ذاتست جمیع صفات باید بنحو وجوب و ضرورت برای ذات ثابت باشند .

حتی فیاضیت مطلق و مبدئیت غیر متناهی که منشاء جمیع صفات اضافی فعلی میباشد و ثبوت آن از لوازم وجوب وجود است بنحو ضرورت برای ذات ثابت است چون علیت عین ذات اوست نه امری زائد بر ذات اگر اتصاف حق باین صفات چه صفاتی که عین ذاتند *

المصداق لها بالحقیقة عنده. قوله : فهي على كثرتها. أى بحسب المفهوم موجود بوجود واحد الى آخره . اشارة الى ما هو سبب هذه الاقوال الفاسدة لان البعض ظن ان لكل مفهوم ما بازاء خاص في الخارج إذا كان صادقاً في نفس الامر وإذا كان الذات مصداقاً لمفاهيم كثيرة بحسب نفسه فيلزم فيه حيثيات متعددة وهذا مبني على توهم ان لا يمكن انتزاع مفاهيم متعددة من حيثية واحدة وهذا ليس كذلك إلا إذا كانت المفاهيم متباينة وصدق المفاهيم المتخالفة لا مطلقاً يستدعي حيثيات متعددة. قوله : كما ان وجود الممكن موجود إلى آخره . بيان لحكم وجوده تعالى مع وصفه العنوانى لامع المصداق وما هو عین الذات كما لا يخفى وشبه حكمه بحكم الماهية ووجه الشبه هو ما أشار اليه بقوله : لكونه مصداقاً لها . «فتدبر» قوله : الا ان الواجب لماهية له لان الماهية لا يكون وجوده صرفاً بل كان وجوده زائداً على ذاته لان الماهية هنا ما يقال في جواب ما هو، فهو غير الوجود لا الاعم .

* صفات حقیقیه، وچه صفاتی که مبدء آن فیاضیت مطلق ومبدئیت علی الاطلاق است «صفات اضافیه فعلیه»، بنحو ضرورت ووجوب نباشد ، ثبوت این صفات یا بنحو امکانست یا امتناع فرض اول مستلزم اتصاف حق با مکان ودر فرض دوم لازم آید خلو ذات و عدم اتصاف آن بصفات کمالی و ترکیب ذات از جهات وجوبی و امتناعی و از آنجائی ترکیب مستلزم افتقار اجزاء بیکدیگر است پس حقیقت مطلقه حق باعتبار صرافت ذات و بساطت حقیقت ومحوضت عین علم و قدرت و اراده و حیوة و سایر صفات کمالیه است بدون عروض صفت و زیادتى نعت . اینست مراد (الف) مصنف علامه اعلى الله مقامه الشریف «بل على نحو يعلمه الراستخون فى العلم من ان وجوده تعالى الذى هو عین حقیقته هو بعینه مصداق صفاته الکمالیه ومظهر لنوعته الجمالیه »

الف - رجوع شود بأسفار أربعه الهیات بالمعنى الاخص چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق صفحه ۲۷ مبدء ومعاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰ - الشواهد الربوبیه چاپ سنگی طهران ص ۲۶، ۲۷

المشعر الثاني

فی کیفیت علمه تعالی بكل شیء علی قاعدة مشرقية
هی ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة (۱) وکما ان حقيقة الوجود
حقيقة واحدة ومع وحدتها يتعلق بكل شیء و يجب ان يكون وجوداً يطرده

۱- واجب الوجود بالذات واجب الوجود از همی جهات و حیثیات است و بحسب اصل ذات بسیط و صرف و غیر مرکب از اجزاست و از جمیع نقایص منزّه و مبرا در مقام ذات جامع جمیع کالات و نشئات است . عوارض و اوصاف وجودی اگرچه باعتبار مفهوم غیر وجودند ولی باعتبار مصداق باوجود متحدند یعنی عوارض وجودی از آن جهت که عوارض وجودیه اند بحسب اصل ذات و مصداق عین وجودند یکی از عوارض وجودی حقیقت علم است که عین حقیقت وجود است باعتبار ذات و مصداق و غیر حقیقت وجود است بحسب مفهوم و معنا .

در جای خود ثابت گردیده است که وجود دارای مراتب و درجات مختلف است و چون حقیقت وجود حقیقت تشکیکی است ما به الاختلاف در افراد حقیقت وجود عین ما به الاتفاق و ما به الاشتراك است چون در تشکیک خاصی باید يك اصل واحد ساری در جمیع مراتب باشد بنا بر این همانطوری که وجود دارای مراتب مختلف و مشکک بتشکیک خاصیت حقیقت علم نیز دارای مراتب و درجات مختلف و مشکک بتشکیک خاصیت این کلام در قدرت و اراده و سایر صفات کمالی جاریست با بیانات مختلف اثبات شد که اصل حقیقت وجود و مقام صرافت هستی حقیقت حقست که بحسب قوت وجود جامع جمیع وجودات و باعتبار اصل ذات تناهی ندارد چون وجود صرف وجود را گویند که غیر متناهی باشد آنچه از سنخ وجود فرض شود در آن حقیقت بنحو اعلی و اتم و بساطت موجود باشد بنا بر این، حقیقت حق همانطوریکه وجود صرفست علم صرف و قدرت و اراده صرفست و صرف حقیقت علم علمی را گویند که از جمیع انحاء مقابل علم که جهل باشد منزّه و مبرا باشد آنچه که صلاحیت از برای معلومیت داشته باشد در مقام ذات حق منکشف و ظاهر است و اگر چیزی در مقام ذات برای او مکشوف نباشد یعنی عالم باشد بمعلوماتی و جاهل باشد نسبت بمعلومات و معلولات دیگر، باید صرف علم نباشد ذات او « بذاته » علم باشیاست و هم معلوم و متعلق علمست آنچه ممکن باشد در مقام ذات مکشوف باشد باید در مرتبه متأخر از ذات معلوم و مکشوف باشد و ممکن است که علم در مرتبه ذات و معلوم در مرتبه متأخر از ذات مکشوف و موجود باشد مثل علم حق با عیان ثابته و ماهیات امکانیه و عنوانات *

العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه وتمام الشيء يكون أولى به من نفسه لان الشيء يكون مع نفسه بالامكان و مع تمامه وموجبه بالوجوب والوجوب آكد من الامكان فكذا علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة العلم وحقيقة العلم حقيقة واحدة ومع وحدتها علم بكل شيء «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها» اذ لو بقي شيء من الاشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم بل علماً بوجه وجهها بوجه آخر و صرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، والا لم د فلم -خل، يخرج جميعه من القوة الى الفعل .

و قد مر ان علمه سبحانه تعالى راجع الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوبه بغيبة شيء من الاشياء، كيف وهو محقق الحقائق و مشيء الاشياء فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها، فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء فما (۱) عند الله هي الحقائق المتأصلة التي تنزل -نزلت -خل، هذه الاشياء منزلة الاشباح والاضلال لما سبق ان صفاته الحقيقية كلها معنى واحد وقد فرغ عن حكم الوجود فلهاذا قاس العلم بالوجود لظهور حاله وبعد ما ثبت أن الواجب عالم بذاته لزم كونه عالماً

*اسماء وصفات پس جميع وجودات امكانيه از آن جهت كه از حقايق وجوديه اند معلوم و مكشوف اويند در مرتبه ذات و علم بحاق وجودات علم بجميع لوازم وجودات است از اعيان ثابته و مفاهيم امكانيه و عنوانات اسماء و صفات كه اعيان به تبع آنها مكشوف و معلومند اين بود خلاصه بيان علم حق در مرتبه و مقام ذات يعنى علم سابق بر ايجاد بطريقه صدر اعظم حكما «قدس الله اسرارهم» على قاعدة مشرقية

از اين علم تعبير شده است بعلم اجمالى (الف) باعتبار موجود بودن معلوم بوجود جمعى قرآنى، عين كشف تفصيلى باعتبار صرافت و محو صفت علم .

۱- و ما عندكم ينفذ و ما عند الله باق فتغير المعلومات لا يوجب تغير العلم فالعلم كلى و المعلوم جزئى و لان معنى بالكلية و الجزئية ماهو من المعقولات الثانية التى هى عوارض الممانى و المفاهيم بحسب الوجود الذهنى بل الكلوية فى الوجود و الجزئية فيه و هذا معنى قول الحكماء: ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلى. فافهم «محمد اسماعيل»

بجميع الموجودات لان ذاته علّة موجبة لجميع ماعداه والعلم التام بالعلّة الموجبة يستلزم العلم التام بمعلولها، واما كيفية علمه بالاشياء بحيث لا يلزم منه لفساد من أغمض المسائل فمن أثبت علمه تعالى بالموجودات إما أن يقول إنه منفصل عن ذاته أولا، والقایل بانفصاله ما أن يقول بثبوت المعدومات في الخارج كالمعتزلة أو في الذهن كبعض مشايخ الصوفية (۱) أو يقول بأن علمه نفس وجوداتها العينية كما اختاره الشيخ الاشراق (۲) والمحقق الطوسي (۳) وغيرهما، أو يقول بأن علمه بالاشياء صور خارجية قائمة بذاتها «مثل افلاطونية» والقایل بعدم انفصاله اما أن يقول إنه غير ذاته كالشيخين (۴) أو يقول إنه عين ذاته وإن ذاته علم إجمالي بماعداه أو متحد بالصور العقلية فهذه ثمانية احتمالات و ما يرد على كلّ منها مذكور في الكتب .

قال المصنف في المبدء والمعاد: «الفاعلية و كذا العلم والقدرة (۵) ونحوها قد يطلق ويراد نفس المعنى الاضافي ولا شك في أنها بهذا الاعتبار متأخر عن وجود ماضيفت هي إليه ، وقد يطلق ويراد مبادئ تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت هي به وليست تلك المعاني بالاعتبار الاول صفة كمالية لذات الواجب بل بالاعتبار الثاني فان عالميته كونه تعالى بحيث ينكشف له الاشياء وفاعليته تعالى كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الاشياء » فكما أن فاعلية الحقيقة لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه تعالى فاعلا، فلو كان بالعكس أيضا لزم الدور وأسد الاقوال المذكورة في كنه العلم هو طريق الاشراق ولها قصور من جهة أن مناط

۱- رجوع شود بمقدمة فصوص تاليف محقق قيصري دره، چاپ طهران ۱۲۹۹ هـ ق از

ص ۱۵ تا ۲۰، مصباح الانس چاپ طهران ۱۳۲۳ هـ ق ص ۶۰ تا ۶۲

۲- رجوع شود بشرح حکمت الاشراق چاپ سنگی طهران ۱۳۱۳ هـ ق ص ۳۵۸ و ۳۵۹

این معنی را شیخ الاشراق در اکثر کتب خود بطور مشروح تقریر کرده است .

۳- شرح اشارات جزء سوم چاپ جدید تهران ۱۳۷۹ هـ ق ص ۳۰۴

۴- رجوع شود بالهیات شفا چاپ سنگی طهران ۱۳۰۳ هـ ق ص ۵۹۱ جزء سوم

شرح اشارات چاپ جدید طهران ۱۳۷۹ هـ ق ص ۲۹۸ و صفحہ ۲۹۹

۵ - مبدء ومعاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۷۲

علم الاول تعالی بالاشیاء لو كان نفس وجوداتها لم یکن له علم کمالی، الشیء ثابت له تعالی فی حد ذاته، وأما ما اختاره المصنف والحقّ الذی لا یأتیه الباطل هو: ان الواجب تعالی لما كان مجرداً عن المادة والقوة والاستعداد فیكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالوجه الذی مربیانہ (۱) ولما كانت الممكنات بأسرها مستندة الیه علی الترتیب

۱- حقیقت مقدسه حق چون بحسب وجود بسیط الحقیقه وجامع جمیع نشئات وفعلیات ومبدء همهی کمالات است باید در مقام ذات همهی مراتب وجودی مکشوف ومعلوم او باشند وبنحو تفصیل بهمهی عوالم وجودی عالم باشد بهمین معنا اشاره فرموده است: «وعدده مفاتيح الغیب لا یعلمها الا هو» مفاتیح صور تفصیلیه وغیب متام ذات وغیب هویت حق وکنز مخفی است که از آن بمقام لاسم له ولا رسم له تعبیر شده است دلیل بر عالم بودن حق بجمیع عوالم (بنحو تفصیل) همان بودن اوست عقل بسیط و بسیط الحقیقه وواجد جمیع شئونات و کمالات. صدر المتألهین از این علم تفصیلی تعبیر بعلم عنائی فرموده است
عنایت بنا بر طریقهی صدرالدین که قائل بعلم تفصیلی در موطن ذات است عبارت از علم ذاتی حضوری کاشف از جمیع اشیاء بنحو تفصیل در مرتبه ذات قبل از وجود و موجودات می باشد برهان براین مطلب عظیم که از مبتکرات این علامه است توقف بر بیان مقدماتی دارد که در کتب خود آن مقدمات را بطور کامل بیان فرموده آن مقدمات هم از مطالبی است که در غیر کتب این حکیم متبحر شیعی اثنا عشری موجود نمی باشد.

مقدمه اول آنکه موجوداتی که دارای ماهیت کلیه اند در مصداق بودن از برای مفاهیم مختلفند برخی بحسب وجود خارجی بسیطند اگر چه در موطن عقل ترکیب دارند بعضی از موجودات مرکب از ماده و صورت خارجی اند وهر ماده و صورت خارجی هم بنحوی از انحاء اتحاد باهم متحدند آن چیزی که منشاء ومبدء انتزاع جنس و فصل است وجود واحدیست که دارای دو جهت است یا بیشتر از دو جهت دارد ولی همهی جهات بیک وجود موجودند مرکبات موجوده در عالم طبیعت اختلاف دارند ممکن است یک وجود بحسب قوت وجودی جامع همه مفاهیم مختلفه ی موجوده در عالم طبیعت باشد و همه مفاهیم متفرقه موجوده بوجودات منحازه در یک وجود موجود باشند هر هویت وجودیه ای که بحسب نحوه وجود کاملتر باشد اکثر حیطه است نسبت بمفاهیم مختلفه، نظیر وجود انسان که جمیع مفاهیم متفرقه ی در جماد و نبات و حیوان با جمیع ذاتیات و عرضیات آن در او جمعند.

من کل شیء کنهه و لطیفه مستودع فی هذه المجموعه

مقدمه دوم - وجود خاص از هر نوعی از انواع آن وجودی است که بحسب وجود خارجی متمیز از غیر خودش باشد مثلاً انسان اگر چه در طور وجود و نحوه ی تحقق مشتمل*

النازل منه والصاعد اليه ففاعليته وقيوميته لا يكون في شيء من المراتب بحسب القوة

* برجماد و جسم نامی و عساس و متحرك بالا راده است وليكن از تجمع اين معانی در انسان لازم نمی آید که وجود انسان همان وجود جماد و نبات و حیوان باشد بنحوی که انسان از افراد این معانی گردد معنای اشتمال انسان بر این معانی آنستکه انسان در درجه ای وجود و هستی فعلیتی را دارد که همه ی معانی متفرقه ، در این وجود واحد جمعند و این معانی ناشی از استکمالاتی است که از مرتبه ی جمادی شروع و بمرتبه ی عقل بالفعل و عقل بالمستفاد بلکه نسبت ببعضی از افراد تافناء فی الله ختم میشود .

مقدمه سوم - در فن حکمت متعالیه اساطین فن خصوصاً صدر المتألهین (قده) بیان کرده اند که علت مفید و جرد باید از معلول بحسب ذات اشرف و اکمل باشد چه تساوی در مرتبه منافی باعلیت و معلولیت است علت اصل و معلول فرع و قائم بعلت است وقتی این مقدمات را بطور کامل بررسی کردی معلوم خواهد شد که حقیقت بسیطی حق باید جامع جمیع نشئات وجودیه باشد بنحوی که آنچه از کمال در متن اعیان فرض شود آن حقیقت همه ی آن کمالات را بنحو اعلی و اتم واجد باشد و آنچه از کمالات بطور تفرق در اشیاء دیده میشود بنحو صرافت و عدم محدودیت در آن وجود مجتمعند . لایشذ عن حیطة علمه شیء من الاشياء .

مراتب علم حق عبارت است از عنایت که نزد مشائین صور مرتسمه و نزد صدر المتألهین عین ذات حق می باشد .

وقضا که عبارت است از عقول طولیه و عرضیه که علوم فعلی و تفصیلی خارجی حقند و حقیقت حق آنها را شهود مینماید صدر المتألهین صور مجرد و عقول قدسیه را از لوازم وجود مبدء میدانند و چون حیثیت عدمیه و جهات امکانیه در آنها نمی باشد آنها را جزء عالم نمیدانند عقول قدیم بالذات و باقی ببقای حقند و بین آنها و حق انفصال وجودی نیست .

مرتبه سوم علم حق وجودات برزخیه در قوس نزولند که بجمعیت وجود عقلی و تفرق وجود مادی نیستند چون از ماده جسمانی تجرد دارند .

مرتبه چهارم علم حق نزد برخی وجودات منغمر در ماده اند که از آنها تعبیر بسجل کون مشتمل بر دفتر وجود نموده اند .

صدر المتألهین وجودات مادیه را چون ملاك ادراك در آنها نیست از مراتب علم حق نمیداند .

در اسفار (الف) گفته است : «فما اسخف قول من حکم بأن تلك الصور الجزئية*

وكذا علمه بشيء من الامور الممكنة الوقوع ليس ظناً لان أسباب وجود الممكن يرتقى إليه وهو يعرف الممكن بأسبابه التي بها يجب وجوده. فان قلت : على هذا أيضاً يلزم كونه تعالى في مرتبة ذاته غير عالم بشيء من الموجودات الخارجية. قلت : إن أردت انه غير عالم بغيره في مرتبة ذاته، انه ليس بحيث ينكشف له المعلومات فهو غير مسلم، فان كونه عاقلاً للأشياء عين ذاته وإن كان كون الأشياء معقولة له عين ذواتها وإن أردت أن الممكنات المعلومة له ليست وجوداتها العينية واقعة في مرتبة وجوده وداخله في قوام ذاته فهو مسلم ولا يصح غير ذلك لان المعلول كيف يساوق العلة في رتبة الوجود .

قال الشيخ «ره»: لانسلم ان للصفات مفاهيم في الازل إذ ليست شيئاً غير الذات وأما ما تعرف من المفاهيم التي تنسب إلى الصفات فانما ذلك فيما دون المشيئة وكما تحت المشيئة فهو حادث وليس وراء الفعل صفات ولا معاني ولا أسماء ولا شيء من الأشياء إلا الذات البحت البسيط التي لا كثرة فيها ولا تعدد و لا تغاير لافي الواقع ولا في الخارج ولا في الازهان ولا في الفرض ولا اعتبار ولا حيث ولا كيف ولا كم ولا شيء من الأشياء؛ لان كل ما سوى الذات البحت فهو محدث بفعل الله و فعل الله محدث بنفسه و معاني الصفات ومفاهيمها محدثة بالفعل وقبل الفعل ليس إلا الذات البحت، لانه تعالى احدى المعنى وإنما وصف نفسه بهذه الصفات تعريفاً للعباد بما يفهمون كما قال الرضا عليه السلام: «وأسمائه تفهيم وصفاته تعبير» وليس لها مبادئ في ذاته وإنما مبادئها في فعله وذلك انه وصف بالعلم لا ادراكه المعلوم والسمع لا ادراكه المسموع والبصر لا ادراكه المبصر وهكذا والادراك معنى فعلى وأما ذاته فانما هي كمال مطلق خارج عن حد الادراك إنتهى . والواجب بالذات في مرتبة ذاته عالم بذاته وإن لم يكن معنى العلم المتأخر عن وجود ما اضيف إليه بل العلم و العالم و المعلوم هنا واحد

* في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى وتسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكانه سهى ونسى ما قرئه في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور منمورة في المادة مشوبة بالاعدام و الظلمات الخ ،

وهو حقيقة کمال ولم یکن له مثل ومثال وهو فی مرتبة ذاته الاحدية لا اسم له و
لا رسم، لا یعلم «لا یعرف - خل» کنه حقیقته أحد ولا یعلم ماهو إلا «هو» ومع هذا کما
نقول: فی الوجود واجب بالذات و نعلم صدقه بالبرهان فکذا نعلم أنه عالم بذاته
ولا یسلب عنه ماهو خیر و کمال وان مفاهیم الصفات والافصاف العنوانية بعد الذات
ولیس معه فی مرتبته شیء سواه والتفهیم والتعبیر بعد الذات، لا شک فیہ، ومبدء الاسماء و
مصیح صدقها هو عین الذات والذی ذکرناه من قوله وما نقلنا عنه من اعتقاده فی
معانی الصفات مع اعتقاده بأن الفیض فایض من فعله مع أنه یقول بان الفیض فایض من
فعله لا من ذاته هو سبب اختلافه وإعتراضه علی المصنف فی کمال ما یقول . ویمدّن
دفع الاعتراض بأدنی تدبر وارجاع البحث إلى اللفظ فتأمل . فکما فی مرتبة ذاته
علمه بذاته الذی هو حضور ذاته حاصل، فکذا علمه بكلّ أسباب ، کّل شیء علی ما
ینبغی حاصل فی علم کّل الاشیاء بوجه کلی، فهذا ما ینقال: یعلم الاشیاء علی الاجمال فی
عین کشف التفصیل .

المشعر الثالث

فی الاشارة الى سائر صفاته الکمالية

القاعدة المذكورة فی عموم تعلق علمه بالاشیاء مطردة فی سائر صفاته
فقدرته مع وحدتها یجب ان یكون قدرة علی کل شی لان قدرته حقيقة القدرة
فلو لم یکن متعلقة بجمیع الاشیاء لکانت قدرة علی ایجاد شیء دون شیء
آخر فلم یکن قدرته صرف حقيقة القدرة وكذا الکلام فی ارادته وحيوته و
سمعه و بصره و سائر صفاته الکمالية ، فجمیع الاشیاء من مراتب قدرته و
ارادته (١) ومشیته وحيوته و غیر ذلك .

١- بنا بر طریقہ ی محققان ازاہل حکمت و معرفت و سلاک بیدای معرفت اصل حقیقت

وجود مجمع جمیع اسماء حسنی و صفات علیا و ہمی کمالات وجودی از علم و قدرت
وارادہ و سائر صفات کمالیہ در عین وجود مستہلکند و حقیقت وجود بصریح ذات متجلی *

والقاعدة المذكورة مطردة في ذاته وجميع صفاته لان الصفات الكمالية بما هي كمالية لا يجوز خلو ذات الواجب عنها لان حقيقة الواجب وذاته صرف الحقيقة و صرف الذات و كذا صفاته فكل صفة من صفاته صرف ومحض ولازم الصرفية، الكلية

* در اشیاء و مظاهر است لذا همه‌ی کمالات وجودی ساری در اشیاء است كما اینکه وجود در احدیت علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه است در مقام تنزل از سماء اطلاق بارض تقیید چون به نفس ذات متجلیست در مقام تنزل همه‌ی این حقایق را با خود دارد و تنزل وجود از مقام احدی عین تنزل علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و سایر کمالات است یکی از شئون وجود اراده است که دارای معنای عام و وسیعی است و بهمین مناسبت ساری در همه‌ی اشیاء است اراده عبارتست از ابتهاج بشیء و حب و رضای بآن شیء و درک ملامت و خیریت اعم از اینکه این معنا « ابتهاج بشیء » واجب و صرف باشد یا ممکن یعنی مبتهج بذات عین مبتهج باشد یا غیر آن، محبوب و مبتهج، محبوب و مبتهج بالذات باشد یا بالعرض و چون خیریت حقایق وجودی عین وجود است بلکه همه کمالات و شئون عامه‌ی وجود با وجود توأم اند و هر موجودی علم و عالم و معلوم است همچنین مبتهج و مبتهج و ابتهاج است بنا بر این هر وجودی مرید و اراده و مراد است پس هر وجودی مصداق علم و معلوم و عالم و مبتهج و مبتهج و ابتهاج و راضی و مرضی و رضا است این مفاهیم باعتبار حقیقت و مصداق واحد و بملاحظه‌ی عنوان اختلاف دارند پس اراده و قدرت و علم هم مثل وجود دارای مراتب و مظاهر مختلف است و سریان صفات کمالی در حقایق وجودی از قبیل عشق و حب و ابتهاج و علم و اراده و قدرت همین است بهمین لحاظ است که علم و اجبی بذات خود علم بجمیع اشیاء است و مرتبه‌ای از مراتب علم را فاقد نمی‌باشد و صرف علم و انکشاف است كما اینکه صرف عشق و حب و ابتهاجست ذات حق تعالی علم اجمالی است نسبت بمعلولات او و علم تفصیلی است بذات خود و چون اراده و اجبی عین علم اوست علم حق بذات خود و باشیاء همان اراده‌ی اوست باشیاء بنحو اجمال و تفصیل و مراد بودن ذات حق از برای خود عین مراد بودن موجودات امکانیه است پس حقایق امکانیه مراد و محبوب و مرضی و مختار حقند به تبع اراده و حب و رضا و اختیار ذات از برای ذات، لذا مراد و محبوب بالذات از برای حق ذات حقست و بحکم « من أحب شیئا أحب آثاره » حقایق وجودیه به تبع عشق بذات و حب بمعروفیت اسماء و صفات مراد و مرضی و مجمولند .

« و ما حب الدیار شغفن قلبی ولكن حب من سكن الدیار »

و چون جمیع موجودات در سلك یکو وجود واحدند و حقیقت وجود واحد بوحدت *

والعموم فی الوجود والقدرة و کذا الارادة قدرة على کل شیء وإرادة محض لا يشوبهما عجز و كراهة و کل صفة کمالیة فی الاشياء رشح من کمال ذاته و حقيقة کل کمال وأصله عنده ومنه وبه و کل کمال من کمالاته بحسب الحقيقة ذو مراتب متفاوتة والا على منها هو أصل الخیرات وذات الذوات وحق الحق والکمال المطلق وبقای المراتب نزولها و فیضها ولهذا قلنا: بالوحدة. وما قلنا فی تصحيح وحدة الوجود إذا كان مرادهم بها هذا جاز أن نقول فی تصحيح وحدة العلم والارادة والقدرة و غيرها لان فی دار الوجود ليس إلهو وما فاض منه والوحدة بهذا المعنى إذا قيل لا عیب ولا فساد كما وجهناها سابقاً والقایلون بالفساد لا يفهمون مراد من قال بها من المتقدمين وإن كان قول بعض المتأخرين بها فاسداً بما بنى عليه كما قال :

و من استصعب عليه أن علمه مثلاً مع وحدته (١) علم بكل شیء وكذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكل شیء فذلك لظنه ان وحدته تعالى و وحدة صفاته الذاتية، وحدة عددية، وانه تعالى واحد بالعدد وليس الامر كذلك بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتصالية و غيرها لا يعرفها الا الراسخون فی العلم .

والوحدة العددية لا يمكن ان يشمل الكل لان لها ثنائية من أفراد حقيقته لان

* اطلاقى شخصیست جميع مراتب وجود مراتب علم و قدرت و ارادة حقند . بعبارة واضحتر حقیقت وجود باجمع کمالات مقام بطونی دارد و مقام ظهور، مقام ظهور خلق و مقام بطون حقست بدین جهت مصنف علامه فرموده است : فجميع الاشياء من مراتب قدرته و حیوته و سمعه و بصره الخ.

١- قال الحکیم المحقق المولى محمد اسماعیل الاصفهانی: هذه الوحدة عند العرفاء یسمى بالوحدة الحقّة التی هی حق الوحدة اذ حقها ان لا ینقسم اصلاً لا خارجاً و لاذهناً ولا وهماً ولا عقلاً و وحدة الواجب بالذات یجب ان یکون كذلك فیجب ان یکون صرف الوحدة ولا یتمزج بغيرها فهی کل الواحدات بنحو اعلی فوحدة سائر الاشياء ترشح وحدته و فی کل شیء له آیه * تدل على انه واحد، فظهر ان هذه الوحدة یجب ان تكون متعلقة بكل شیء اذ لولاه لم یکن صرف الوحدة فهو مؤکد لهذه الوحدة

زلف آشفته او باعث جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

الواحد بالوحدة العددية « العدد - خل » له فى الكثرة مقام معین مثلا واحد من ثلاثة، ثانى منها أو ثالث أو أول لا غیر و کذا ثانى منها أو ثالث منها له حدّ معین لا يشمل الكلّ ووحدة ذاته تعالى وصفاته لیست كذلك بل وحدتها وحدة حقة وحقّ الوحدة (۱) وحقیق بها أن لا ینقسم أصلا لا خارجاً ولا زهناً ولا وهماً ولا عقلاً ومثل

۱- حقیقت حقه حق « جل شأنه العزیز » عبارت از وجودی محض است که در مرتبه ذات غنى از كافة اشياء است از او در کلمات محققین (الف) چنین تعبیر شده است « فهو وجود محض فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب صفة ونعت لا اختلاف فيه لاسم ولارسم ولانسبة ولا حکم بل وجود بحت » .

معنای وجود بحت وجود صرف مطلق عاری از کلیه قیود حتی از قید اطلاق است و مراد از کلمه لا اختلاف فيه آنست که هیچ قیدی از قیود ندارد چون قیود منبغ اختلاف است و قید منافی با اطلاق ذاتی میباشد .

حق تعالى واحد بوحدة حقه حقیقه انبساطیه است که موجب کلیه کثرات است « بوحدها دامت له کل کثرة »

توحید باصطلاح اهل الله علم بتفرید وجود محض است بنحویکه جمیع کثرات منظوی در آن وحدت باشند و معنای این کلام احاطه قیومیه حق اول بر جمیع کائنات است .

« لا یبذل عن حیطة وجوده شیء ، و عنت الوجوه للحق القیوم » .

وحدت بر سه قسمت :

۱- ذاتیه .

۲- وصفیه .

۳- فعلیه .

وحدت ذاتیه عبارت از اعتبار وحدت « بماهی » میباشد این وحدت مغایر با احدیت نیست بلکه عین احدیت است و مراد اهل عرفان از احدیت ذاتیه همان معناست و این وحدت ساری در جمیع اشیاى ممکنه است .

وحدت وصفیه عبارت از وحدتی است که وصف از برای واحد باشد و باین وحدت وحدت نسبى و اضافی و اعتباری هم اطلاق شده است . همین وحدت است که اضافه میشود *

الف - رجوع شود بنصوص صدرالدین قونوی - آخر رساله تمهید القواعد ابن ترکه چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ۸۲ و ۸۳ و ۸۴ مصباح الانس حمزه فناری چاپ سنگی طهران ۱۳۲۳ هـ ق ص ۵۲

هذه لا يمتزج بغيرها ويجب أن تكون متعلّقة بكلّ شيء ولا يخرج عن حيطته شيء

* بحق تعالی از حیث « اسم الله » چون « اسم الله » متحد و مجمع جمیع صفاتست. الله باصطلاح اهل توحید وضع شده است از برای حقیقت صرف وجود باعتبار صفات جلالیه و جمالیّه از علم و قدرت و اراده و جمیع اسمای حسنی و این وحدت مرجع جمیع کثرات و با کثرت سازگار است و تقابل ندارد .

وحدت فعلیه عبارتست از واحدیکه ظهور و تجلی آن توقف بر شرائط یا شرطی دارد . و از آنجائیکه جمیع شرائط و اسباب و علل از تعینات حقد ، و از آنجائیکه بحق ارتباط دارند واحدند . بحکم « و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی » و بمقتضای کریمه « والذین یبایعونک انما یبایعون الله » و « قاتلوهم بعد بهم الله بایدیکم » و کلمه شریفه « ید الله فوق ایدیهتم » رجوع مینماید این وحدت بوحدت اسمائی و وصفی که در واقع این وحدت از شئون وحدت صفتی و وحدت صفتی ظهور وحدت ذاتی و وحدت ذاتی ساری در همه ی اشیاست و هر شیئی بحسب ذات از وجه خاص مظهر وحدت حقیقی او میباشد . « مامن دابة الا وهو آخذ بذناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم » .

وحدت بتقسیم دیگر منقسم میشود بوحدت حقیقیه و وحدت عددیه ؛ وحدت حقیقیه وحدتی را گویند که بحسب تعقل و وجود خارجی توقف بر مقابلۀ با کثرت نداشته باشد (کون الواحد واحداً لنفسه بدون ملاحظه جهتی از جهات از قبیل وصف و حکم) وحدت عددیه برخلاف وحدت حقیقیه شأن آن اظهار عدد و عادت است . وحدت عددیه منقسم میشود بوحدت جنسیه ، نوعیه ، شخصیه ، مشابّهت ، موازات ، مطابقت ، و غیر اینها ولی منشاء تمامی این وحدات وحدت ذاتیه است بجهت عموم سریان او در تمامی اشیاء بعد از تبیین این مطالب میگوئیم : مراد محققین از وحدت حق تعالی وحدت حقه حقیقیه است که تعقل او توقف بتعقل ضدوند و مقابل ندارد یعنی نه بحسب وجود خارجی توقف بر غیر دارد و نه بحسب تصور علمی و تعقل ذهنی محتاج بقصور غیر است و منشاء احدیت ذات و صفات و افعال حق همین وحدتست و در همین وحدتست سر قوله تعالی « هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله »

احدیت مقام سقوط کافه اعتبارات ، واحدیت مقام ظهور ذات در ملابس اسماء و صفات است . متعلق احدیت بطون ذاتست چون تجلی در احدیت « بماهی احدیت » محالست متعلق واحدیت اعتبار اندراج نسب و تعینات غیر متناهی در اول رتبه ذات و ظهور تفصیلی تعینات در مرتبه متاخره است و از آنجائیکه در این دو مرتبه کثرت حقیقیی بالفعل منتفی میباشد فرق بین دو مرتبه بالا اعتبار و منشاء تعین واحدیت همان تعین علمی ابهامی « رؤیه المفصل مجمل » در احدیتست و « رؤیه المجلّ مفصلاً » ناشی از احدیت و فرق اعتباری است *

فالواجب الوجود عالم وعلم بكلّ شيء وقادروقدرة على كلّ شيء فهو الحقّ والباقي

* علم حق به تعینات اسمائیه وصفاتیّه و اعیان ثابتّه امکانیه و ظهور خارجی اشیاء بوجود خاص خود منتشراً از احدیت است . لذا وجود منبسط بالذات مرتبط باحدیت و بالعرض باحدیت و فرق بین فیض اقدس و فیض مقدس بالاعتبار است .

محقق عارف قیصری در مقدمه فصوص الحکم (الف) گوید :

«حقیقه الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معه شيء فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدية المستهلكة لجميع الاسماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع و حقيقة الحقائق والعماء أيضاً . واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية ، والواحدية ومقام الجمع ، مقام احدیت را تجلی اول و جمع وجود و تعین اول و قابل اول و مقام او ادنی و تمام حقیقت انسان کامل مکمل محمدی «ص» و مقام واحدیت را الوهیت و مقام قاب قوسین دانسته اند ، این تعین بعد از تعین اول و جامع بین طرف وحدت و کثرت و اجمال و تفصیل است این تعین باعتبار اینکه اجلی الظهورات و مرجع کافیه تعینات است تعین قابل الوهیت و تجلی حق «باسم الله» باعتبار ثبوت جمیع معانی از کلیات و جزئیات و اصول و فروع میباشد بعضی از آن تعبیر نموده اند بعالم معانی باعتبار اینکه این تعین تفصیلی و ظهوری، برزخ بین وحدت و کثرت است باعتبار اضافه اف بحق ، و اعیان خارجیه که ظهور حق در خارج در ملابس اعیان بواسطه همین تعین است چون این تعین واسطه و حائل بین سماء اطلاق و ارض تقیید است از آن تعبیر بحضرت عمائیه نموده اند . عماء را محققان هم بمرتبه احدیت اطلاق نموده اند و هم بمقام واحدیت و بین این دو قول تنافی نیست ؛ چون عماء عبارت از غیم و ابر رقیب است اطلاق باحدیت کرده اند باعتبار اینکه تعین اول همان تعین احدیت است این تعین بین سماء اطلاق و کثرات که مقام احدیت باشد حائل است و ظهور وجود از سماء اطلاق بارض تقیید امکان ندارد مگر بواسطه حائلی ؛ آن حائل باعتباری احدیت و باعتباری واحدیت است و گفتیم منشا واحدیت احدیت است ، وجود منبسط که فعل حق باشد بالذات مرتبط بفیض اقدس و بالعرض مرتبط بفیض مقدس است . چون در این مقام ظهور و تجلی مندمج و مفاض و مفیض و مستفیض تعین تام ندارند فیض را فیض اقدس نا امیده اند برای آنکه مفاض غیر از مفیض و مستفیض نیست . «ای اقدس من آن یکون المفاض غیر المفیض والمستفیض» سربان فعلی حق در اشیاء اتصاف او بوحده اطلاقیه است و در این وحدتست «سر» احاطه قیومیهی حق باشیاء .

أظلاله و هو الاصل و الباقي فروعه ، ليس حقيقة سواه . والوحدة الشاملة على وجه لا ينافي شمولها وحدتها بل يؤكدها ، فهمها ليس شريعة لكل ذي إدراك الناقصين أو المتوسطين بل هو من فضل الله يؤتیه من يشاء من عباده الراسخين .

المشعر الرابع

فی الاشارة الى كلامه و كتابه تعالى (١)

كلامه تعالى ليس كما قال الاشعري وقالته الاشاعرة - خل من أنه صفة نفسية هي معان قايمة

١ - صدر المتألهين در كتاب المظاهر الالهيه چاپ مشهد ص ٣٩ گفته است « لاشك ان ارادته ازلية وتخصيص بعض الاشياء بتعلق الارادة في اوقاتها المعينة الجزئية عند حضور استعداداتها انما هو لاجل قصور قابلياتها عن القبول الاثم فاذا كانت الارادة دائمة فالقول واحد والخطاب دائم (الف) « انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون » وان المقول له والمخاطب حادث متجدد فكلامه الذي هو امره متعلق بجميع المكونات امر التكوين وهو خطاب بكلمة كن وهي كلمة وجودية فسمعت اعيان المكونات خطابه ودخلت (ب) في باب الوجود ، « وما امرنا الا واحدة كلمح البصر » (ج) فمن كان له سمع حقيقى يسمع كلام الحق وخطابه وقد ورد عن النبي (ص) « ان في امي محدثين مكلمين وليس هؤلاء المكلمين انبياء تشريع ورسالة » لان الرسالة قد انقطعت وابوابها قد غلقت بعد نبينا (ص) وأيضاً ورد عنه (ع) « ان الله عباداً ليسوا بانباء يغبطهم النبيون » اي ليسوا بانباء تشريع هم في الشريعة تابعون لمحمد (ص)

واعلم ان الكلم الحقيقي ليس من شرطه أن يكون بكسوة الالفاظ والحروف ولا تمثل المتكلم بصورة شخصية بل القاء كلام معنوى الى قلب مستمع من الله « ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون » ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ، ولوعلم الله فيهم خيراً لاسمعهم ولوا سمعهم لئولوا وهم معرضون » (د) اعلم ان كلامه تعالى ليس كما زعمته الاشاعرة من انه معان نفسية (صفة نفسية هي معان قائمة بذاته - خل) قائمة بذاته تعالى وسموها الكلام النفسى ، ولا كما ذهب اليه المعتزلة من أنه خلق أصوات وحروف دالة*

الف - سورة يس آية (٧٢)

ب - وهي اول كلام شق اسماع الممكنات وكلمة وجودية وقعت المقارنة بينها وبين الاعيان

ج - سورة القمر آية (٥٠)

د - سورة الانفال آية (٢١)

بذاته ، لاستحالة كونه محلاً لغيره ، وليس أيضاً عن خلق اصوات و حروف

*على المعانى فى جسم من الاجسام والالكان كل كلام كلام الله ؛ بل حقيقة التكلم انشاء كلمات تامات ، وانزال آيات محكمات واخر متشابهات فى كسوة الالفاظ والمبارات ، والكلام قرآن وهو العقل البسيط والعلم الاجمالى وفرقان وهو المعقولات التفصيلية ، وهما جميعاً غير الكتاب لانهما من عالم الامر وعالم القضاء وحاملها اللوح المحفوظ والقلم والكتاب من عالم الخلق والتقدير ومظهره عالم القدر الذهنى والقدر العينى والا ولان غير قابلين للنسخ والتبديل لانهما فوق الزمان بخلاف الثالث لانه موجود زمانى ومحل له لوح قدرى نفسانى هو لوح المحو والاثبات والكتاب يدركه كل احد والقرآن لا يمسه الا المطهرون (الف)

واعلم ان الكلام المنزل من عند رب العالمين له منازل، الاول القلم الربانى والثانى اللوح المحفوظ والثالث لوح القدر والسماء الدنيا والرابع لسان جبرئيل (ع) تلقاه الرسول الامين (ع) فى جميع المقامات تارة اخذه من الله بلا واسطة ملك كما قال تعالى : «ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده ما وحي ما كذب الفؤاد ما رأى» (ب) وتارة *

الف - سورة الواقعة آية (۷۹)

ب - سورة النجم - ترتيب الايات : والنجم اذا هوى ، ماضل صاحبكم و ماغوى ، و ما ينطق عن الهوى ، ان هو الاوحى يوحى ، علمه شديد القوى ، ذمرة فاستوى ، و هو بالافق الاعلى ، ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين او أدنى

قوله : ثم دنى . أى رسول الله (ص) الى الله تعالى و ترقى عن مرتبة جبرئيل و اتصل بالرفيق الاعلى و لذا قال جبرئيل : لودنوت انملة لاحتقرت

گفت جبرئیل بپر اندر پیم

گفت رو،رومن حریف تو نیم

احمد اربكشايد آن پر جليل

تا ابد مدهوش گردد جبرئيل

قوله : فكان قاب قوسين . أى كان صلى الله عليه وآله وسلم مقدار دائرة الوجود الشامل للكل المنقسمة بخط موهم القاسم للدائرة الى نصفين ف باعتبار البداية و التدانى يكون الخلق هو القوس الاول الحاجب للهوية فى اعيان المخلوقات و صورها والحق هو النصف الاخير الذى يقرب منه شيئاً ف شيئاً ، هكذا ذكره بعض اهل التحقيق «قده»

قوله : أو أدنى . اشارة الى ارتفاع الاثنينية والفناء فى التوحيد والبقاء به والى هذا أشار ابن فارض

و فى الصحو بعد المحول ك غيرہ
و ذاتى بذاتى اذ تجلت تجلت
و كيف باسم الحق ظل تحققى
تكون أراجيف الظنون مخيفتى *

دالة والالكان كل كلام، كلام الله، وأيضاً أمره وقوله سابق على كل كائن، كما قال: «انما أمره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات، وانزال آيات محكمات وأخر متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات الكلام قد يطلق ويراد به ما يتكلم به والكلام بهذا المعنى نفس الكلمات وقد يكون بمعنى التكلم وبهذا المعنى هو إنشاء الكلمات.

قد أطبقت الشرايع كلها على أنه تعالى متكلم إذما من شريعة إلا وفيها أنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام ولا خلاف بين أصحاب الملل في أنه تعالى متكلم وإنما الخلاف في أن كلامه نفسى قديم أول فظى حادث والأول هو ما ذهب إليه الاشاعرة فانهم ذهبوا إلى أن كلام الله صفة لذات الله نفسانية وهو عبارة

* بواسطة جبرئيل (ع) «وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى علمه شديداً القوى» وتارة في مقام غير ذلك المقام الشامخ الا لهى «ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى» ومن هذا المقام ما كان في اول البعثة في جبل حرا اوفى جبل فاران فاتاه جبرئيل (ع) بصورة محسوسة وسمع منه «اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم» (الف) كما سمع موسى (ع) فى طور سيناء اذ رأى ناراً فلما اتاها نودى باموسى انى انا ربك فاخضع لنعليك، واستمع لما يوحى انى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى» (ب) ومن منازل كلام الله ما يدون فى القراطيس ببذول لكل احد ويتكلم به كل متكلم ويسمعه كل مستمع «وانه لتنزيل رب العالمين، وان ه لى زبر الاولين» (ج)

* فأوحى الى عبده من الاسرار الالهية فى مقام الاحدية بلا واسطة جبرئيل (ع) و الى هذا المقام أشار (ص) لى مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل فرشته گر چه دارد قرب درگاه نكنج در مقام لى مع الله و ما كذب الفؤاد ما رأى فى مقام عين الجمع والاحدية والتعين الاول من الحقايق الالهية و الفؤاد باصلاح اهل التوحيد هو القلب المترقى الى مقام الروح فى الشهود المشاهد للذات مع جميع الصفات الموجودة بالصفات الحقانى وهذا الجمع هو جمع الوجود لا جمع الوحدة الذى لأفؤاد فيه ولا عبد لفناء الكل فيها المسمى عندهم عين جمع الذات

الف - سورة العلق آية (١)

ب - سورة طه آية (١٠)

ج - سورة الشعراء آية (١٩٢، ١٩٦)

عن معانی قایم بذاته کما قال الشاعر: «ان الکلام لفی الفؤاد وإنما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً» والمعنی یطلق علی معنیین المعنی الذی هو مدلول اللفظ والمعنی الذی هو القایم بالغیر فالشیخ الاشعری لما قال: الکلام هو المعنی النفسی . فهم الاصحاب منه أن المراد مدلول اللفظ حتی قالوا: بعدم حدوث الالفاظ . وله لوازم کثیرة فاسدة بل نقول: المراد من الکلام النفسی المعنی القایم بالغیر . وإن کان هذا مراده شاملاً لللفظ والمعنی فلا غبار علیه بل صار علماً «فتدبر ، تعرف» والمصنف فی ردّ کلامهم قال: لاستحالة کونه محلاً لغيره . قال الشیخ «ره» هذا التعلیل یرجع ردّاً علی المصنف بعین ماهورّد علی الاشاعة بما قال من الاعیان الثابتة

اقول: الاعیان الثابتة عند المصنف (۱) لیست حالة فی الواجب حتی یرد علیه الا یراد والاشاعة استدلوا بانه صفة من صفات الله وکل صفة من صفات الله قدیم فهو قدیم وأ کثر الملین والمعتزلة یقولون إنه حادث واستدلوا بأنه مشتمل علی الاوامر والنواهی والاخبار والاستخبار ولو کان أزلیاً لزم أن یکون الامر بدون المأمور فی الازل والنهی بلا منهی والاخبار بلا سامع والنداء بلا مخاطب . وقاضی عضد قال: اعلم أن الاصحاب لما رأوا إجتمع نتیجتین المتباینتین الحاصلتین من قولهم: الکلام صفة لله تعالی ، و کما هو صفة لله تعالی فهو قدیم ، فالکلام قدیم والکلام مترتب الاجزاء مقدّم بعضها علی بعض وکل ما هو كذلك فهو حادث والمتأخرون تحاکموا بأن الکلام النفسی قدیم واللفظی حادث وقال المصنف: و لیس أيضاً عبارة عن خلق الاصوات کما قالته المعتزلة والالکان کّل کلام کلام الله . لانه لا مؤثر فی الوجود سواء وهو خالق کّل شیء سواء کان مسلماً عندهم أم لا ، ولا یکفی التقیید بکونه علی قصد الاعلام أو بغيره کالواسطة کما لا یخفی ؛ و أيضاً أمره

۱- مصنف در بیان علم تفصیلی حق در مبدء و معاد و اسفار و سایر کتب خود قول عرفاء را نقل کرده است و بر کلام آنها مناقشه نموده و گفته است: این قول با قول معتزله در ظاهر فرقی ندارد و بعد این قول را توجیه کرده است چون ثبوت ماهیت منفک از وجود باطل است و حق آنستکه عرفاء هم قائل به ثبوت ماهیت بدون وجود نیستند ما این قول را در مطاوی این تعلیقات بطور کامل بیان کرده ایم .

وقوله سابق على كل كايين فاذا كان القول والامر من الكائنات لزم أن يسبقه الامر و ننقل الكلام إليه فيلزم الدور أو التسلسل . فليس كما يقول الطائفتان بل هو عبارة عن إنشاء كلمات الى آخره . والمراد بالكلمات التامات موجودات عالم العقل وعالم «العند» الباقي ببقاء الله و إنزال آيات محكمات يمكن ان تكون هي أيضاً هذه الموجودات و اخر متشابهات ، بمعنى صور نفسية ولكل تعبير وجه ويمكن أن يراد منه موجودات عالم النفس ومن متشابهات ما تحتها والمحكم مظهر دلالتة و كونه آية و المتشابهة ما خفى في كسوة ، أى فى قوالب الالفاظ والعبارات

قال: وكلمة ألقاها الى مريم وروح منه . وفى الحديث «أعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق»

و يمكن أن يكون المراد انه تعالى انشأ كلمات تامات و هى الذوات والموصوفات وأعراض لتلك الذوات والكلمة بماهى منسوبة إلى الله كلها تامة وفى ما بينها يقال لبعضها انه تامة لزيادة الفضيلة وتفسير الكلام بانشاء كلمات يدل على ان الكلام بمعنى التكلم وما به التكلم هو الكلمات ويقال لموجودات عالم العقول انها تامة لانه ليس لها حالة منتظرة وبحسب امكانها الذاتية حاصلة فيها كلما وسعها وليس لها الامكان الاستعدادى ونقصانها عن مرتبة لا يمكن لها تحصيلها ولهذا يقال عالمها عالم التام لان النقصان الواقعى هو عدم الكمال عما من شأنه ان يكون له ولا يلزم مما قلنا ان يكون غنياً بل هو باق ببقائه ليس له بقاء دونه ونازل من عنده بطريق الفيض كما قال :

والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين (۱) والكلام

۱ - مصنف علامه (اعلى الله مقامه) جميع مراتب امكانيه را كلام و كتاب حق تعالى قرار داده است ما برأى توضيح كلام او ناچاريم از بيان تحقيقى كه از غوامض مباحث الهيه است : در نزاهل معرفت الفاظ موضوع از برأى معانى عامه است و الكلام ما يعرب عن ضمير المتكلم ، اعم از اين كه متكلم خلق ياحق باشد كلام امرى غيبى و يا شهودى باشد و الكتاب وضع لكل ما يكتب فيه الشئ او ينتقش فيه الشئ سواء كان من القرطاس والالواح الظاهرية أو الواحاً معنوية ، بنا بر اين جميع صفحات وجود كتاب *

لکونه من عالم الامر غیر الکتاب، لکونه من عالم الخلق والملتکم من قام به

* تکوینی حقند که بقلم قدرت خود نوشته است .

چو قاف قدرتش دم از رقم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد
و چنانچه کلام و کتاب حاکی از ضمیر متکلم و کاتب می باشند همچنین جمیع مراتب
آفاق و انفس و درجات وجود حاکی از علم و ضمیر حق اند ، و جمیع مراتب وجودی در نزد
او مشهود و معلوم و بلکه او در مرتبه‌ی ذات خود جمیع اشیا است این کلمات وجودیه‌ی حق
از مقارعه‌ی نفس رحمانی بامخارج ماهیات سماوات ارواح و اراضی اشباح حاصل شده است
و ما سوای حق کلمات و علوم و کتاب اویند قال بعض اهل التحقيق : د الکلام الذی هو
نسبة بین الظاهر والمظهر (لانه عبارة عن اجتماع الحقائق البسيطة منفردة او معتبرة مع
توابعها ليفيد صورة جمعية يفهم منها فيها احكام تلك الحقائق وذلك الاجتماع كما أنه
نکاح باعتبار انتاج نشأة فهو ايجاد باعتبار تحصيل الوجود الاضافی و کتابة باعتبار تحصيل
نقش التعمین و کلام باعتبار الافهام اللاحق بكل مرتبة علی التفصیل) من حیث اطلاقه و اصله
صورة علم المتکلم بنفسه او بغيره و المعلومات حروفه و کلماته و لكل منها مرتبة معنوية، از
آنچه که ذکر شد معلوم میشود که فرق بین کلام و کتاب اعتباری است و جمیع صفحات
وجود کتاب ، و کلام و قرآن و فرقان الهیه است که حاصل شده است از کلمات تامات
و محکّمات و آخر متشابهات متکلم باین کلمات وجودیه حق است و اوست که بقلم قدرت
خود این کتاب تکوینی آفاقی و انفسی را که در آن نقص و فتوری دیده نمیشود بوجود
آورده از برای کتاب قرآنی و فرقانی حق ظهر و بطن وحد و مطلع از برای بطن آن
بطون متعدده است اگر ما جمیع صفحات وجودیه را کتاب حق قرار دهیم مطلع این
کتاب کلام ذاتی و تجلی اعرابی در مرتبه احدیت است این مرتبه باعتباری اصل جمیع
کتب الهیه و مطلع و مبدا آن می باشد و این کلام غیبی و کتاب الهی مقدم بر همه‌ی تعینات
است حد آن عبارت از مرتبه عمائی و فیض فاصل بین مظاهر خارجی و کونیه و حقیقت
مطلقه است بطن آن عبارت از عوالم غیبیه و عقول مجرد و مثل معلقة من فصله و ظهر آن عالم
شهادت و صور کونیه حالت در ماده و هیولی است حق تعالی در مرتبه احدیت و تعین اول
جمیع موجودات و تعینات و مجالی وجودیه و مظاهر خارجی و اسماء الهیه از جلالیه و جمالیه
را بنحو رؤیة المفصل مجمل اشهود مینماید در این مرتبه تعین و تکثر و تمایزی نیست
و راء این مرتبه وجود صرف مطلق عاری از جمیع تعینات است که

نه اشارت می پذیرد نه عیان نه کسی زو نام دارد نه نشان
در مرتبه احدیت اگرچه کثرتی بالفعل وجود ندارد و لکن یشم منها رائحة الکثرة *

الكلام قيام الموجود بالموجد والكاتب من أوجد الكلام يعنى الكتاب ولكل منهما منازل ومراتب «وكل متكلم كاتب بوجه-خل» وكل كاتب متكلم بوجه والكلام النازل من عند الله ينظر بوجهين لانه بعد عالم العند فبا لنظر الى ان تأثير الواجب فيه بـ واسطة والواسطة ملحوظة بماهى واسطة فكان هو كتاباً بهذا الاعتبار لان الكتابة حصل فى اللوح بواسطة القلم فبالنظر الى ان المؤثر ليس الا هو والواسطة لتصحيح القبول فلا يحتاج المبدء فى إيجادهِ إلى شىء فكان كلاماً واما الكلام المطلق المتحقق فى العالم بالواسطة شىء من العالم فهو ليس بكتاب لانه من عالم الامر والكتاب ليس إلا بواسطة ومن عالم الخلق وهذا مادة الافتراق بينهما والمتكلم من قام به الكلام القيام الصدورى وقيام الموجود بالموجود والكلام بأى معنى له وجه هنا لان الصدور أيضاً مصدر كالكلام والكاتب من اوجد الكلام يعنى الكتابة وهذا مادة الاجتماع وللإشارة إلى هذا قال: من اوجد الكلام وفسره بالكتابة ويجوز ان يكون المعنى ان الكاتب يكون الواسطة لانزال الكلام الى مرتبة الكتاب والامر الى منزل الخلق وكل النزولات هنا بطريق الفيض «فافهم» ولكل منهما مراتب ومنازل والنزول

﴿تجلى حق در اين مرتبه تجلى واحديست كه مبدء واصل آن حب الهى است وبهيمين معنى اشاره شده است در حديث قدسى : كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف . اين ميل اصلى وحب ذاتى واسطه بين خفاء ذات و ظهور خارجى است كه مبدء نكاح سارى در جميع اشياست اين مرتبه باصلاح اهل توحيد مطلع صفحه مى وجودات است كه از آن بتجلى اعرابى تعبير نموده اند مرتبه دوم از تعينات مقام واحدیت و اسماء و صفات و حضرت علم است اين مرتبه نیز كتاب الهى است كه در آن شهود مينمايد ذات خود را در كسوت صفات و اسماء و مظاهر خلقى شهودى تفصيلى فر قانى (شهود المجمع مفصلا) بعد از اين مرتبه مراتب كونيّه و خلقيه اند كه مصنف بطور تفصيل بيان کرده است .

بعضى در فرق بين كلام و كتاب گفته اند كه كتاب از عالم فرق و كلام از عالم جمع است وما بيان كرديم كه مرتبه احديت و واحدیت باعتبارى كتاب حق مى باشند جمعى ديگر گفته اند عوالم وجوديه را اگر بحق نسبت دهيم كلام و اگر بخلق نسبت دهيم - كتابند جمعى فرق بين كلام و كتاب را باجمال و تفصيل دانسته اند و لكل واحد من هذه الاقوال وجه وان شئت تفصيل هذه العويصة فعليك بالمراجعة الى كتب اهل العرفان لاسيما كتاب مصباح الانس فان فيه ما يشفى العليل ويروى الغليل »

حال الشیء فی نفسه والرتبة حال الشیء بالقیاس الی المبدء وکل کاتب متکلم بوجه دون العکس علی ما قلنا وقیل بالعکس وله وجه .

ومثاله فی الشاهد ان الانسان اذا تکلم بکلام فقد صدر عن نفسه فی لوح صدره ومخارج حروفه صور و اشکال حرفیة فنفسه من دمن-لخ، اوجد الکلام فیکون کاتباً بقلم قدرته فی الواح صدره ومنازل صوته ومخارج نفسه (بفتح الفاء) و شخصه الجسمانی ممن قام به الکلام فیکون متکلماً فاجعل ذلك مقياساً لما فی فوقه. والکلام قرآن (۱) وفرقان باعتبارین والکلام لکونه من عالم الامر منزله الصدور ولا یدرکه الا اولوا الالباب بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم وما یعقلها الا العالمون والکتاب لکونه من عالم الخلق منزله الالواح القدیة یدرکه کل احد لقوله تعالی: وکتبنا له فی الالواح من کل شیء موعظة. والکلام لا یمسه الا المطهرون بل: هو قرآن کریم وله مرتبة عظیمة فی لوح محفوظ لا یمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین. فتنزله هو الکتاب وکما کان صعب المنال و خارجاً عن أطوار أهل البحث والقال علی المرشد والمعلم تفهیمه بحسب حال المتعلم بالمثال عن الشاهد حتی یدرک به الغایب کما هو متعارف أهل العلم والکمال والارشاد لسهولة فهم المراد فقال المصنف: ومثاله فی الشاهد إن الانسان إذا تکلم بکلام فقد صدر عن نفسه فی لوح صدره فنفسه ممن اوجد الکلام فیکون کاتباً بقلم قدرته فی لوح صدره أى فی خیاله لانه لوح النفس وشخصه الجسمانی کان متکلماً لصدق حدّ علیه وهو الذی قام به الکلام لاستقلاله بتصویر المعانی و ترتیب الحروف والمبانی من غیر حاجة إلی فاعل ناقش مباین الذات عنه بخلاف النفس فانها الفاعل المباین لصور الالفاظ والفاعل المباین یسمی کاتباً ومصوراً لاناطقاً ومتکلماً والذی قام به الکلام هو المتکلم ونفسه الناطقة هو الفاعل ونفسه الساری بمنزلة الکلام بمعنی التکلم والصور والاشکال الحرفیة هی ما یتکلم به والاول دلیل و نظیر وآیة أيضاً للوجود «بشرط لا» والثانی «لوجود المطلق ولا بشرط»

۱- من حیث انه عالم الامر قرآن لان عالم الامر وجود جمعی واجمالی لعالم الخلق ومن حیث انه عالم الخلق فرقان لان عالم الخلق تفصیل لعالم الامر . «حکیم نوری نور الله مرقد»

ای و هو الفعل والثالث للوجود المقيّد و هو « بشرط شیء » و هو الاثر كما قيل بالفارسی « حق جان جهان است و جهان جمله بدن » والمراد بالحق هنا هو الحق الاضافی لا الحق الحقیقی لان الحق الحقیقی خارج عن العالم و ما هو « جان جهان » و روح العالم الساری فيه هو الحق الاضافی و هو المشیة و الحق المخلوق به و هو روح الاشياء خلقها الله به و هو فی کلّ بحسبه و الحق الحقیقی خارج عن الاشياء (۱) لا بالمزایلة لان فعله سار فیها و ما سواه قائم به قیام 'لصدور لاقیام الشیء' بالمادّة كما قيل و يفهم هذا من بعض الاقوال و هو ليس بصحیح و أمّا ما قلنا إنه المراد و هو قول أهل السداد و لا یعلم فيه الفساد و هو أن الوجود « بشرط لا » و الوجود المطلق بلا قید (۲) حتی الاطلاق هو الواجب

۱- از مولای متقیان وارد است : « داخل فی الاشياء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عن الاشياء لا کخروج شیء عن شیء » ، داخل فی الاشياء لا بالمزایلة و خارج عن الاشياء لا بالمباينة ، حقیقت حق تعالی باهمهی جهات خدائی داخل در اشياء نمی باشد چون دخول او بتمام ذات در حقایق ممکنات مستلزم محدودیت و تغییر و انفعال و معلولیت و امکان است خروج او بتمام ذات از اشياء منافی با احاطه قیومیه و ملازم با انزال او از اشياء و موافق با قول یهود است « غلت ایدیهم » ، بلکه حقیقت حق جلت عظمت به حسب فعل داخل در اشياء و بحسب ذات خارج از اشياء و مقوم حقایق وجودیه و محیط بشر اشیر ملک و ملکوت است .

حقایق وجودی ظهور و تجلی و تدلی آن و اهب ملک و ملکوتند و خلق عبارتست از ظهور تنزل فعلی حق بصور کائنات و ملابس اعیان

در صورت هر چه گشت پیدا بنمود جمال خویش ظاهر

در عین ظهور گشت مخفی در عین خفا نمود اظهار

۲- حقیقت حق نزد اهل توحید وجود لا بشرط عاری از قید اطلاق است چون وجود مقید باطلاق فعل ساری حقست و وجودی که از نهایت صرافت مقید بقید اطلاق نباشد قهراً مبرا از جمیع نقائص است یعنی نسبت بتعینات امکانیه بشرط لاست ولی این بشرط لا بودن لازمه چنین وجودیست بنا براین تقریر بین این دو تعبیر شارح علامه « قدّه » که گاهی از وجود حق به « بشرط لا » تعبیر کرده است و گاهی « لا بشرط » تهافت موجود نمی باشد حکماء مقام احدیت را « بشرط لا » تمام هویت حق میدانند ولی عرفا این مقام را از تعینات اصل وجود وجود لا بشرط مقسمی می دانسته اند ما در رساله هستی از نظر فلسفه و عرفان این مطلب را کاملاً تحقیق نموده ایم .

موضوع له لفظ کتاب و باعتبار آنکه الفاظ موضوع از برای معانی عامه اند ، مطلق*

بالذات والاصل القايم به الاممکنات قیام الصدور والوجود «لابشرط» والمطلق بلاقید

* چیزی که در آن شیء منتقش و ترسیم میشود میباشد چه آنکه آنشیء کاغذ و لوح ظاهری باشد یا آنکه الواح و صحایف معنوی بوده باشد، صحیفه، اذهان الیه «عقول طولیه و عرضیه» یا اذهان سافله والواح مثالی و مادی بوده باشد خلاصه آنکه کتاب صورت منقوش را می نامند نقش از ارقام و حروف کونیه والفاظ و کلمات ظاهری باشد یا از قبیل ارقام و نقوش معنوی باشد بنا بر این حقیقت حق تعالی متکلم و جمیع صفحات وجودی کتاب و کلام حق تعالی میباشد. حقیقت کلام و کتاب آنچیزی است که حاکی از علم متکلم باشد و فرق بین کلام و کتاب اعتباریست و نقوش و حروف معنوی الهیه باعتباری کتاب و باعتباری کلام حقند اصل جمیع کتب و کلمات الهی مرتبه علم احدی ذاتی جمعی قضائی حق است که از آن در لسان اهل معرفت بعقل بسیط اجمالی قرآنی حق و حضرت احدیت و مقام تعیین اول و مرتبه جمع الجمع و برزخ البرازخ و حقیقة الحقایق و حقیقت محمدیه «ص» و مقام افق اعلی و اودنی تعبیر کرده اند این کتاب جامع جمیع کتب الهیه و حقایق وجودیه می باشد و حقیقت حق جل جلاله در این مرتبه جمیع حقایق را بنحو جمع الجمع «رؤية المفصل مجملا» شهود مینماید این شهود از این که از جمیع کثرات منزله است صافی ترین شهود بشمار میرود (الف) بعد از مقام احدیت اصل جمیع کتب و کلمات الهیه مقام واحدیت و تعیین ثانی و مقام جمع و حضرت عمایه و مقام قاب قوسین و رحمت و صفیه و حقیقت محمدیه بیضائیه (ب) می باشد این مقام و مرتبه مقام تفصیل مرتبه احدیت است این مرتبه مجلای ثانی حروف بسیطة الهیه است در این مرتبه مفاهیم و اعیان ثابته بعد از استیجنان در مرتبه احدیت به تبع اسماء و صفات حق بظهور تفصیلی ظهور پیدا نموده اند حق در این مشهد، خویش را در ملابس و صور اسماء و صفات شهود مینماید عرفا این موطن را محل شهود حق اعیان *

الف - این مرتبه باعتبار آنکه نسبت بمقام ذات و غیب الغیوب و مقام «لا اسم له ولا رسم» تنزل دارد و از آن استشمام کثرت میشود مرتبه تجلی ذات برای ذات است «ولیس وراء عبادانها قرية ولا یسبها مجلی ولا مرتبه اذوراها مرتبه غیب الغیوب و مقام صرف الهویه المنربة الوجوبیه و لیس عنه خبر ولا عبارة»

عنقا شکار کس نشود دام باز چین		کاین جا همیشه باد بدست است دام را
ب - الواحدیه مظهر للذات	=	یبدو و مجمعه لفرق صفات
الکل فیها واحد متکثر		فالعجب لکثرة واحد بالذات
فهی العبارة عن حقيقة کثرة		فی وحدة من غیر ما اشتاتی
آندم که زهر دو کون آثار نبود	=	بر لوح وجود نقش اعیان نبود
معشوقه و عشق ما بهم می بودیم		در گوشه خلوتی که اعیان نبود

خاص هو فاعله الساری المعبر بالنفس الرحمانی ونوره الظاهر به العالم ، والوجود المقید بالقید الخاص بما هو مقید هو من موجودات العالم وبهذا الاعتبار لا یطلق علیه الآثار والحق المتعال لیس له مثل ولا مثال فما جعل له مقياساً محتاج الى النظر الدقیق لئلا ینتج الخلف ولا یحصل ضدّ المطلوب ولا یصیر المقرب المبعد «فتدبر» فاذا علمت هذا المثال فقس علیه بعد التدبر حال کلام الله و کتابه فانظر بعین المکشفة الى مقامهما واعلم أن حقایق آیات الله و بدایع حکمته وجوده و رحمته ثابتة أولاً نى علم الله على وجهه لا یعلم الا هو ثم فی اللوح المحفوظ وعقول الملائكة المقربين ثم فی نفوس الملائكة المدبرین ثم فی الالواح السماویة القابلة للمحو والاثبات ثم تنزل من السماء إلى الارض بحسب المصالح والاوقات فعند ذلك اوان الشروع فی الصعود كما قال : یدبر الامر من السماء إلى الارض ثم یخرج فیها» وقیل ان الفرق بین الكتاب والكلام اعتباری وبحسب الذات امر واحد لان الصور والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاول أولى بالوجوب والثانی بالامکان فهی بالاعتبار الاول کلام وباعتبار الآخر کتابة لان نسبة الصور الى القابل بالامکان و حیثئذ یحتاج الى فاعل مباین وناقش مغایر اذ القابل شأنه القوة والاستعداد والفاعل المباین یسمی کائناً لامتکلاً وذلک الفاعل هو النفس الماطقة فی مثال الانسان

* خارجیه را بنحو تفصیل میدانند «وقد احاط الحق فی هذه المرتبة على كل شیء تفصیلاً ولا یعزب عنه مثقال ذره ودره وشیء وفیء» از این مقام بام الكتاب نیز تعبیر کرده اند این مقام نسبت بمقام خلق مقام اجمال وجمع و نسبت باحدیت مقام تفصیل است .

منبسط بودیم يك گـوهر همه	بی سرو بی پا بدیم آن سر همه
يك گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان آن فريق

این دومرتبه از کتب را چون از اعتبارات حقیقت وجود صرف و خارج از مقام خلق است جمعی از جمله ی کتب و کلمات حق نمیدانند و کلمات حق را مقام و مرتبه فیض مقدس و تعیناتی که عارض بر این فیض میشوند میدانند این کتاب بنحو جمع و اجمال شامل جمیع کتب الهیه از عالم عقول طولیه و عرضیه و اشباح و اجسام برزخیه و عالم مواد و اجسام است همه مراتب وجودی تفصیل این وجود واحدند .

وقال بعض المحققين: ان كلام الله غير كتابته والفرق بينهما ان الكلام بسيط والكتاب (۱)

۱- کتاب باعتباری تقسیم میشود بتدوینی و تکوینی کتاب تدوینی ما بین دفتین است و کتاب تکوینی ما بین دفتین نمی باشد باین اعتبار کتاب تکوینی شامل مرتبه احدیت و واحدیت نیز میشود ولی بیشتر کتاب تکوینی حق موجودات عالم خلقتند که عارض بر حقیقت وجود منبسط و حق مخلوق به میشوند و نفس رحمانی باعتبار سریان و انبساطش در مقارع کلمات وجودی و مخارج حروف نشأت خلقی و امری مبدع ظهور مظاهر و اعیان خارجیه میباشد بنابراین جمیع ذرات وجودی کتاب حق تعالی میباشد کما اینکه باعتبار جهت وحدت و لحاظ اصل وجود ساری مطابق بدون تقید به جالی کلام حقند .

عالم وجود باعتبار کلیات و اصول منقسم میشود بکتاب آفاقی و کتاب انفسی کتاب آفاقی را کتاب تفصیلی و فرقانی و کتاب انفسی را کتاب قرآنی و اجمالی نامیده اند چون کتاب آفاقی از حیث آیات مفصل و از جهت « زبر و بینات » تعدد دارد وجه تسمیه آن با آفاقی باین اعتبار است که هر ذره ای از ذرات وجود آن افقی از آفاق مطالع شمس هویت حق تعالی است کتب آفاقی باعتباری مشتمل است بر کتاب جبروتی که از آن بام الکتاب تعبیر شده است این کتاب باعتباری عقل اول و باعتباری جمیع عقول طولی و عرضی میباشد عقول طولیه را جبروت اعلی و عقول عرضیه را جبروت اسفل و قضاء تفصیلی نامیده اند .

عقول طولی « سیماء » عقل اول بواسطه بساطت حقیقت و هویت مشتمل است بر جمیع حروف و کلمات تام و کمالات حقایق ممکنات ولی بطور وحدت و اجمال این مجلای عظیم را که مشهد همه ی حقایق است قلم اعلی و کتاب حتم و قضا و ام الکتاب نامیده اند . همه ی حقایق وجودی از عقول طولی و عرضی و عوالم برزخی و موجودات مادی وجود تفصیلی و فرقی و مظهر و مرتبه ی نازل این وجودند کما اینکه همه مراتب وجودی از عقل اول تا هیولای اولی مقام ظهور و تفصیل و فرقان اصل حقیقت وجود واجب میباشد که از تجلیات و ظهورات او محقق شده اند . حقیقت وجود غیب محض و باطن صرفست و معذک بتجلی فعلی با آنکه مقام ذاتش مقام « غناء عن العالمین » است عوالم غیب و شهود را ظاهر نموده است .

جلوه گر بگذشت در چین نیم شب
لا جرم پر شور شد هر کشوری
هر که دید آن نقش شوری بر گرفت
این همه غوغا نبودی در جهان*

ابتدای کار سیم رخ عجب
در میان چین فتاد از وی پری
هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت
گر نگشتی نقش پر او عیان

مَرَكَبِ وَالْأَوَّلُ مِنَ عَالَمِ الْأَمْرِ وَالثَّانِي مِنَ عَالَمِ الْخَلْقِ وَمَشْتَمِلٌ عَلَى التَّكْثُرِ وَالتَّغْيِيرِ وَمَعْرُوضٌ لِلْإِضْدَادِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ وَالْكَلَامُ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مِنْهُ الْكَلَامُ فَكَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْقُرْآنِ فِي قَوْلِهِ: «قُرْآنٌ بِاعْتِبَارِ هُوَ الْكَلَامُ الْمُنْزَلُ عَلَى رَسُولٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا وَهُوَ الْمَعْجَزُ بِخُصُوصٍ لَفْظُهُ وَمَعْنَاهُ وَنَظْمُهُ وَهُوَ مَجْمُوعٌ مَا بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ وَالْفَرْقَانِ مِنْهُ هُوَ الْفَارَقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ أَوْ كُلِّ هَذَا الْإِعْتِبَارِ إِذَا الْمَتَشَابِهُ مِنَ الْفَرْقَانِ لِأَنَّهُ تَمَيَّزَ الْمُؤْمِنُ مِنْ غَيْرِهِ لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ يُؤْمِنُ بِهِ وَإِذَا كَانَ الْمُرَادُ مِنْهُ مَطْلُوقُ الْكَلَامِ وَالْقُرْآنُ بِمَعْنَى الْقِرَاءَةِ كَالْغُفْرَانِ وَالْفَرْقَانِ مَا يَرْفَعُ بِهِ الْإِلْتِبَاسَ فَيَصْدُقَانِ عَلَى الْكَلَامِ بِاعْتِبَارَيْنِ وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ - بِنَظَرِ التَّحْقِيقِ وَحَقِّ الْمَقَالِ إِنَّ الْقُرْآنَ عِبَارَةٌ (۱) عَنْ الذَّاتِ الَّتِي تَضُمُّ حُلَّ فِيهَا جَمِيعَ الصِّفَاتِ فَهِيَ الْمَجْلَى الْمُسَمَّى بِالْأَحَدِيَّةِ أَنْزَلَهُ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ لِيَكُونَ مَشْهَدَ الْأَحَدِيَّةِ الْمُتَعَالِيَةِ فِي ذَرَاهَا ظَهَرَتْ بِكَمَالِهَا فِي جَسَدِهِ كَمَا أَنَّ هُوِيَّتَهُ مَجْلَى الْأَحَدِيَّةِ بِذَاتِهِ عَيْنِ الذَّاتِ فَلِذَلِكَ قَالَ ﷺ مَا نَزَلَ عَلَى الْقُرْآنِ جُمْلَةٌ وَاحِدَةٌ يَعْبُرُ عَنْ تَحْقِيقِهِ بِجَمِيعِ ذَلِكَ تَحْقِيقًا ذَاتِيًّا كَلِمًا جَسْمِيًّا وَهَذَا هُوَ الْمَشَارُ إِلَيْهِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لِأَنَّهُ أَعْطَاهُ الْجُمْلَةَ وَهَذَا هُوَ الْكَرَمُ لِأَنَّهُ مَا آخَرَ عَنْهُ شَيْئًا بَلْ أَفَاضَ عَلَيْهِ الْكُلَّ كَرَمًا إِلَهِيًّا ذَاتِيًّا وَهَذَا إِضْمَحْلالُ الرُّسُومِ الْخَلْقِيَّةِ بِكَمَالِهَا لظُهُورِ الْحَقَائِقِ الْإِلَهِيَّةِ بِآثَارِهَا فِي كُلِّ عَضْوٍ مِنْ أَعْضَاءِ الْجَسَدِ: وَأَمَّا الْقُرْآنُ الْحَكِيمُ فَهُوَ تَنْزِيلُ الْحَقَائِقِ الْإِلَهِيَّةِ بِعُرُوجِ الْعَبْدِ إِلَى التَّحْقِيقِ بِهَا فِي الذَّاتِ شَيْئًا فَشَيْئًا عَلَى مَا اقْتَضَتْهُ الْحِكْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ الَّتِي تَتَرْتَّبُ الذَّاتِ عَلَيْهَا فَلَا سَبِيلَ إِلَى الْغَيْرِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ: «وَرَتَلْنَاهُ تَرْتِيلًا» وَقَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ

«این همه آثار صنع از فراوست جمله نقشی از نقوش پر اوست

کتاب بر عوالم عقول عرضی و موجودات برزخی و حقایق موجود در عالم ماده اطلاق شده است مرتبه نازلهی جمیع کتب الهی صحیفهی عالم ماده و ظلمت است که از آن در قرآن الهی چنین تعبیر شده است: «وَالطُّورُ وَكِتَابٌ مُسْطُورٌ فِي رَقٍّ مَنُشُورٍ» از این کتاب بسجل کون باعتبار اشتغال آن بر حروف عالیات نازلهی در سطور سافلات تعبیر نموده اند

۱- الفرقان هو العلم التفصیلی الفارق بین الحق والباطل والقرآن هو العلم اللدنی

الاجمالی الجامع للحقایق كلها .

النبوی «ص» أنزل على القرآن دفعة واحدة إلى سماء الدنيا ثم أنزل له الحق عليه آيات مقطعة بعد ذلك وإنزاله دفعة واحدة إلى سماء الدنيا إشارة إلى التشخص الذاتي و نزول الآيات مقطعة إشارة إلى ظهور آثار الاسماء والصفات مع ترقى العبد في التحقق بالذات شيئاً فشيئاً و قوله تعالى: ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم فالقرآن ههنا عبارة عن الجملة الذاتية لاعتبار النزول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة فالمعبر عنها سازج الذات مع جملة الكمالات ولذا قورن بالعظيم والسبع المثاني عبارة عما ظهر عليه في الوجود الجسدي مع التحقق بالسبع الصفات والفرقان عبارة عن تحقق الصفات والاسماء على اختلاف تنوعاتها فاعتباراتها يتميز كل صفة واسم من غيرها فحصل الفرق بين نفس الحق وبين أسمائه وصفاته فان إسمه الرحيم غير إسمه الشديد وصفة الرضا غير صفة الغضب وكذلك وقيل في الفرق بين القرآن والفرقان منظوماً «صفات الله فرقان وذات الله قرآن و فرق الجمع تحقيق و جمع الفرق وجدان»

المنهج الثالث

في الإشارة إلى الصنع والابداع وفيه مشاعر

المشعر الاول - ان فاعلية كل فاعل اما بالطبع (۱) او بالقسر او بالتسخير او

۱- مصنف علامه در علم کلی و مبحث امور عامه اسفار اربعه (الف) فاعل را باقسامی منقسم نموده قسم اول فاعلی است که فعل بالطبع بدون مسبوقیت بعلم و اراده و قدرت از آن صادر شود و فعل ملائم و غیر منافی باطبع فاعل باشد . دوم فاعلی که فعل بقسر از آن صادر شود و بدون قاصر مبدء چنین فعلی نکردد یعنی منافر و منافی طبع آن باشد . سوم فاعلی که فعل از آن بجبر صادر گردد و در ایجاد فعل د با آنکه علم بفعل دارد صاحب قدرت و اراده و اختیار است، اعمال اختیار ننماید بلکه جبراً فعل از او صادر گردد این سه قسم از فاعل مشهور است که در ایجاد فعل خود اختیار ندارند و فاعلیت آنها بتسخیر و استخدام غیر میباشد خواه آنکه غیر، فاعل مرید و مختار و عالم باشد نسبت بفعل خود و یا آنکه خود نیز*

بالقصد أو بالرضا أو بالعناية أو بالتجلی. وما سوى الثلاثة الاول ارادية البتة

* مسخر و مستخدم غیر باشد. چهارم فاعلی که بقصد و اراده و داعی و علم زائد بر ذات فاعل است و اگر قصد منبعث از تصور نفع فعل در وی وجود پیدا ننماید نسبت ذات و قوت و قدرت چنین فاعلی نسبت بفعل و عدم فعل در درجه‌ی واحد باشد چنین فاعلی را اهل فن فاعل بالقصد نامیده‌اند این قسم از فواعل بدون انضمام داعی و قصد زائد بر ذات همانطویکه ذکر شد سمت فاعلیت ندارند قسم پنجم فاعلیست که فعل او تابع علمش می‌باشد «بوجه خیر» و مجرد علم او بوجه خیر کافی در صدور فعل از چنین فاعلی می‌باشد بدون آنکه قصدی زائد بر ذات و داعی خارج از ذات در او وجود داشته باشد ششم فاعلی که علم بذات که عین ذات می‌باشد سبب صدور فعل از فاعل است بنحوی که وجود خارجی افعیل وی علم و معلومات او می‌باشند و اضافی عالمیت او بمعالیل و معلومات خارجی عین افاضی معلومات و معلومات خارجی می‌باشد بدون حصول و وجود تفاوت و تعدد در ذات و اعتبار باین معنی که تفاوت و تعدد فقط در لفظ و تعبیر موجود است نه بحسب واقع و نفس الامر این سه قسم از فاعل در فعل خود می‌ختارند ولی قسم اول در اختیار خود مضطر و مجبور است یعنی فاعل مختار است در صورت اضطرار چون وجود اختیار و داعی زائد بر ذات در ذات چنین فاعلی حادث و هر حادثی احتیاج بمحدث دارد و چون علت حدوث اختیار و وجود داعی زائد بر ذات بالاخره امری خارج از ذات فاعل می‌باشد چنین فاعلی استقلال در اختیار ندارد (الف) طباعیه و دهریه حق تعالی را فاعل بالطبع میدانند علمای کلام حق اول را فاعل بالقصد دانسته (ب) و جمهور حکماء مشاء مبدء وجود را «نسبت بموجودات خارجی» فاعل بالعنايه و ملاك معلومیت وجود اشیاء خارجی را بصور مرتسمه‌ی زائد بر ذات و فاعلیت حق را نسبت بصور مرتسمه بالرضا دانسته‌اند شیخ الاشراف بمتابعت از حکمای فرس و رواقیون قائلند که فاعلیت مبدء اعلی نسبت باشیاء بالرضا است نفس علم حق باشیاء بنحو اجمال کافی از برای صدور فعل است فاعلیت حق نسبت باشیاء ممکن نیست بالطبع و بالجبر و بالقسر باشد حق تعالی فاعل بالرضا هم نیست (ج) چون حق اول باید در مرتبه‌ی ذات بنحو تفصیل عالم باشیاء باشد فاعل بالعنايه باصطلاح مشاء هم نمی‌باشد چون حصول*

الف - اسفار اربع چاپ سنگی طهران ص ۱۶۵ «فینتهی بالآخره الى الاختیار الازلی الذی واجب

الکل علی ما هو علیه بمحض الاختیار من غیر داع زائد و لا قصد مستأنف و غرض عارض»

ب - «فهو اما فاعل بالعنايه او بالرضا و علی ای وجه فهو فاعل بالاختیار بمعنی ان شاء

فعل وان لم يشاء لم يفعل» اسفار اربعه ۱۲۸۲ هـ ص ۱۶۵

ج - الهیات اسفار چاپ سنگی طهران ص ۵۲ و ۵۳ مصنف در تزییف قول شیخ الاشراف

وخواجه گفته است: «یرد علیها امور الاول انها یبطل العناية الالهیه»

والثالث يحتمل الوجهين. وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطبائعية وبالقصود مع الداعي عند المعتزلة وبغير الداعي عند اكثر المتكلمين وبالرضا

* صور مرتسمه در حق باطل است حق فاعل بالعنايه باين معناست كه در مقام ذات علم تفصيلی بأشیاء دارد . در مبدء ومعاد هم (الف) اقسام فاعل را شش قسم دانسته است .

توضیح و تنبيه

فاعل بالقسر فاعلی را گویند كه فاعلیتش بالقسر باشد مثل سنگی كه بطرف هوا پرتاب شود چون طبع جسم اقتضا مینماید تحرك بغير جهت علو را محرك علت معده‌ای تا در جسم ایجاد ننماید بطرف خلاف مقتضی طبع خود حرکت نمی نماید فاعل بتسخیر همان فاعل بالجبريست كه در اسفار بیان شده است و با فاعل بالقسر يكیست چون حرکت در فاعل بالجبر هم خلاف مقتضای طبعش میباشد فرقی كه هست در فاعل بالجبر علم موجود است و در فاعل بالقسر « این مورد كه ذكر کرده است » علم وجود ندارد .

معنای فاعل بالرضا آنستكه حب و رضای بذات و مرضی و محبوب و معشوق بودن ذات از برای ذات بحكم « من احب شیئاً احب آثاره » مبدء ظهور فعل شده است پس افعال حق محبوب بالعرض میباشد.

« وما حب الـديار شغفن قلبی ولكن حب من سكن الـديار »

اگر کسی بگوید: فاعل شیء باید قبل از وجود شیء و بطور تفصیل عالم بآن باشد جواب گفته میشود ذات حقه تعالی بنحو اعلی و اشرف جمیع موجودات است « بسیط الحقیقه کل الاشياء » لذا علم او بذات خود علم بجمیع موجودات است و فاعل بالعنايه هم فاعلی را گویند كه علم او باشیء قبل از وجود اشياء سبب وجود خارجی موجودات شده باشد پس فاعل بالرضا عين فاعل بالعنايه است و چون اشياء تطورات ذات او میباشد و امری مباین با ذات او نیستند بلکه بنا بر تشكیک خاصی همه حقایق وجودی از مراتب و درجات یک وجود واحدند پس علم حق باشیاء عين ذات او و علم او بذات علم بجمیع اشياءست و چون مقام ذات و مرتبه‌ی اعلای وجود عين همه‌ی کمالات است و شهود حق جمیع کمالات وجودی را منشأ حب بذات و ظهور ذات از برای ذات میباشد و این ظهور ذات از برای ذات مبدء تجلیات و ظهورات خلقی میباشد پس بنا بر این فاعل بالتجلی در حقیقت همان فاعل بالرضا و عنایت است (ب) و حق تعالی چون فاقد جمیع انحاء نقایص و شرور و مبدء همه‌ی خیرات است

الف- مبدء و معاد چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۹۸

ب - بنا بر توجیهی كه ما در بیان كلام شیخ اشراق و شیخ الرئيس ذكر كردیم ولی با قطع نظر از این توجیه و بنا بظاهر كلمات، طریقه‌ی شیخ الاشراق و شیخ الرئيس در علم حق و فاعلیت آن تمام نیست رجوع شود بالهیات بالمعنی الاخص اسفار چاپ طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۴۷ و ۴۸ و ۵۲ و ۵۳

عند الاشراقیین وبالعیناية عند جمهور الحكماء وبالتجلی عند الصوفیة «وكل وجهة هو مولیها، فاستبقوا الخیرات»

والفاعل علی ستة اقسام الاول فاعل بالطبع وهو عند القوم الذی یصدر عنه فعل بلا شعور منه و ارادة ویكون فعله علی مقتضى طبعه. والثانی فاعل بالقسر و هو الذی یصدر عنه فعل بلا شعور و ارادة كالاول لكن فعله علی خلاف مقتضى طبعه. والثالث فاعل بالجبر وهو الذی یصدر عنه فعله بلا اختیار مع أن یكون من شأنه إختياره إن شاء وبه یفرق عن القسر لان المقسور لیس له اختیاره لو خُلّی وطبعه أو التسخیر وهو الذی یصدر عنه الفعل بمقتضى إرادة المسخر وهذا الصدور قد یكون منه مع شعوره وقد لا یكون وقیل وهو ان یكون الفاعل فی فعله بالارادة لكن كانت ارادته تابعة لارادة فوق ارادته بحيث یكون ارادته مضمحلة فی جنب ارادة الفوق كفعل العبد بارادة تابعة لارادة مولاه وهذه الاقسام مشتركة فی ان هذا الفعل لا یصدر عن الفاعل باختیاره سواء كان له إختيارام لا . والرابع فاعل بالقصد وهو الذی یصدر عنه الفعل مسبوقاً بارادته المسبوقه بعلمه ویكون نسبة اصل قدرته من دون انضمام الدواعی او الصوارف الی فعله وتركه؛ احدى لان الارادة والقصد فی هذا القسم زیادة. والخامس فاعل بالعیناية أی الارادة التی هی عین الذات وهو الذی یتبع فعله علمه بوجه الخیر فیهِ ویكون علمه بوجه الخیر فی الفعل كافياً لصدوره عنه من غیر حاجة إلی قصد زاید علی العلم. والسادس فاعل بالرضا وهو الذی یكون علمه بذاته الذی هو عین ذاته سبباً لوجود الاشیاء ویكون وجود الاشیاء عنه عین معلومیته؛ وهذه الثلاثة الاخیرة مشتركة فی كونها تفعل بالاختیار او بالتجلی (۱) وهو أن یفیض منه مثله فی الاشیاء بحسب

* پس ذاتش معشوق و باعتباری عاشق باعتباری محب و باعتباری محبوبست بهمین جهت تجلی در جمیع موجودات نموده است برای ابراز و اظهار کمالات غیبی خود
 « پری روتاب مستوری ندارد درار یندی سر از روزن در آرد»

۱- اقسام فاعل را در اسفار شش قسم و در این کتاب «مشاعر» هفت قسم نموده است و فاعل بالتجلی را که صوفیه و محققان از عرفا قائلند ذکر نکرده است بحسب ظاهر بین این دو اختلاف موجود است. حکیم محقق و عارف کمل مرحوم آخوند ملا عبداللّه *

قوابلها وقوله: وماسوى الثلاثة الاول إرادة وهذا بحسب طور الحكماء والافهو يقول

*زنوزی تبریزی در کتاب لمعات الهیه (الف) پس از بیان اقسام فاعل گفته است: داین که مذکور شد مطابق امور عامه‌ی اسفار است و در کتاب المشاعر فاعل را هفت قسم شمرده است و قسم هفتم را فاعل بالتجلی نامیده است و بیان نکرده است که مراد از فاعل بالتجلی چه چیز است چنانکه سایر اقسام را نیز بیان نکرده است و بیان نموده که فاعل بالعنایه دو قسم است یکی آنستکه علم بنظام اتم عین ذات فاعل باشد (ب) دوم آنستکه که از لوازم ذات فاعل وزاید بر ذات باشد و مراد آنمحقق از فاعل بالتجلی در کلمات مشاعر قسم اول از فاعل بالعنایه است پس مخالفت در کتاب آنمحقق ثابت نیست»

صدر المتألهین قول بصور مرتسمه را در علم باری تمام ندانسته است بلکه این قول را قولی سخیف و اعتقاد بآن را معتقد باطل و تجاسر نسبت بمبدء وجوده میداند و قائلست باینکه حق تعالی در مقام ذات علم باشیاء دارد و علم اجمالی را که شیخ اشراق کافی از برای صدور اشیاء از حق میداند درست نمیداند چون وجود این علم باعدم آن چندان فرقی ندارد و بظاهر کلامی باطل و معتقدی نادرست است حق تعالی بحسب نفس ذات چون صرف وجود است و علم از طرفی عین ذات اوست پس صرف علم است علم صرف، علمی را گویند که بهمه‌ی حقایق تعلق گیرد و جهل در آن متصور نگردد.

پس حق تعالی بر طبق علم تفصیلی خویش که عین ذات اوست و مشائین آن را زائد بر ذات میدانند و جودات خارجی را ایجاد نموده است و صوفیه که حق را فاعل بالتجلی میدانند معتقدند که حقیقت حق در مقام واحدیت بهمه‌ی حقایق علم دارد و بر طبق علم خویش و شهود اعیان در مقام واحدیت تجلی در اعیان ثابته نموده است صوفیه قائل بصور مرتسمه‌ی در ذات نیستند و همه‌ی حقایق ملک و ملکوت را مستهلک در ذات حق دانسته و از شهود ذات و تجلی ذات برای ذات و تجلی حق در مقام واحدیت حقایق خارجی موجود شده اند و مبدء ظهور حقایق عشق ذات بذات و ظهور ذات از برای ذات است.

« درازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد»

پس فاعل بالتجلی بره‌ی گردد بفاعل بالعنایه که صدر المتألهین آن را اختیار نموده است ممکن است که گفته شود: چون بنظر تحقیق و ذوق عرفانی و بنابر تشکیک خاصی معلول *

الف- رجوع شود بیدایع الحکم حکیم مؤسس آقای علی مدرس زنوزی «چاپ سنگی طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۲۵۰ مرحوم آقا علی مدرس «قدس سره» این توجیه را از والد علامه خویش که سمت استادیه بر او دارد و از اکابر فن حکمت و معرفت است نقل کرده است و خودش با بیاناتی مفصل تر و کاملتر کلام صدر الحکما را توجیه نموده است ما برای آنکه از طور این تعلیق خارج نشویم از ذکر آن خود داری نمودیم.

غیرمّرّة ان الوجود أصل الخیرات ومامن موجود إلا وفيه علم وإرادة و سایرهما بحسب الحال لكن لا یطلق العلم على كلّ وجود بل على وجود مجرد فلا یرد علیه ما قال الشیخ «ره» لا یوجد فاعل ینسب الیه؛ الفعل حقيقة الارادة وشعور. الا انه فی کل شیء بحسبه وقوله: والثالث یحتمل الوجهین. لیس على سبیل التشکیک بل على الاشتمال فان المستخر اذا لوحظ ان الفعل فعله کانه بلا ارادة لاضمحلالها فی ارادة المستخر واذ لوحظ ان الفعل بارادة القوة کان ارادية والشیخ حمّله على التشکیک و قال لیس كذلك وقوله: وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية. قیل واما الطباعية فانهم عبدوه من حیث صفاته لان الاوصاف الالهية التي هی الحیوة والعلم والارادة والقدرة أصل بناء الوجود، والحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة مظاهرها فی عالم الاکوان فالرطوبة مظهر الحیوة والبرودة مظهر العلم والحرارة مظهر الارادة والیبوسة مظهر القدرة و حقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف^۳ بها سبحانه. ویمکن أن یکون الاوائل فی نظرهم هذه الاربعة ای الرطوبة والیبوسة والحرارة والبرودة بنحو المظهرية فکان عبادتهم على هذا عبادة الحق واما المتأخرون فجعلوا هذه الاربعة اصلا «خذلهم الله» فکانوا خارجین عن الاسلام واما الدهرية فانهم عبدوه من حیث الهیوة قال **ابن خلدون**: ان الدهر هو الله فهذا تأویل لیس للدهرية فی هذا الزمان علم بهذا ولا فرق بینهم و بین الطباعية فی الخذلان و عبادة الشیطان لان الدهرية کانوا من الملاحدة و یقولون ان الصانع هو الدهر «وما یهلكنا الا الدهر» والطباعية یقولون كلّ ما فی الكون فهو متکون بلا تأثیر من خالق کبیر بل یحصل من الطبایع کيفما اتفق

* امری مباین باوجود علت نیست واصل وجود، واحد شخصی اطلاقى انبساطیست و صوفیه جاعلیت و فاعلیت «مختار» حکما را قائل نیستند و موجودات را تجلی و ظهور و جلوه حق دانند.

« نظری کرد به بپند بجهان قامت خویش خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد ، صدر المتألهین این قسم از فاعل را در اسفار ذکر نموده و در این جا ذکر کرده است » هذا غاية ما یمکن ان یقال فی توجیه کلام صدر الحکماء عظم الله قدره والله اعلم بحقیقة الحال .

وجمهور الکلامیین (۱) ذهبوا الى ان فاعلية الحق للاشياء الخارجية بالعناية و للصور العلمية الحاصلة في ذاته بالرضا وصاحب الاشراق إلى أنه فاعل بالمعنى الاخير ومن هذا البيان يعلم ما هو الصحيح وما هو فاسد «فتدبر» «ولكل وجهة هو موليها» إذا كان الضمير راجعاً إلى الكل يحتمل أن يكون المراد أن لكل من العقلاء طريقة في فاعلية الصانع هي متوجهة إلى هذه الطرق «فاستبقوا الخيرات» فالمراد منها هو الثلاثة الاخيرة و فيها هو العناية وإذا كان المرجع هو الله كان إشارة إلى التأويل والتصحيح «فاستبقوا الخيرات» أي ما هو الاليق والظاهر والاسبق لان الكل راجع إلى الله لكن المرجع كان متفاوتاً للراجعين فوجب طلب خير المرجع الذي هو أهل اليقين .

المشعر الثاني

في فعله تعالى

فعله تعالى امر وخلق، وامره مع الله، وخلقه حادث زمانى . وفي الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «اول ما خلق الله العقل» وفي رواية «القلم» وفي رواية «نورى» والمعنى فى الكل واحد (۲) وفي كتاب البصائر

۱ - متكلمان حق تعالى را فاعل بالقصد ميدانند و فاعل بالقصد ظاهراً غير از فاعل بالعناية است حکمای مشائين حق را فاعل بالعناية ميدانند ظاهراً مصنف علامه اشتباه نموده است .

۲ - برطبق براهين كثيره بين حق اول وموجودات اين عالم وسايط فيض موجود است حکمای مشاء وسايط بين موجودات اين عالم وعالم ربوبى را عقول طوليه ميدانند حکمای اشراق علاوه بر عقول طوليه عقول عرضيه نيز قائلند و بين عقول عرضيه وموجودات اين نشأ اشباح مجردة وموجودات مثاليه يبرزخى نيز قائلند. محققان از عرفا نيز قائل بعالم مثالند ولى اين معنى را عرفا و حکمای اشراق كاملاً تشریح نکرده اند و با اصول و براهين موازنه نداده اند . صدرالحکما «ملاصدرا» بطور مبسوط ومشروح اين معنى را تقرير وتحقيق کرده است وعلاوه بر اثبات عقول طوليه وعرضيه در قوس صعود و نزول اجسام واشباح مجردة نيز اثبات نموده است واقوال حکمای مشاء را در نفى عالم اشباح*

لبعض اصحابنا الامامية رضى الله عنهم قال: حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن

* و مثال رد نموده است ما بطورا مختصرا این بحث را در کتاب شرح حال (الف) و آراء فلسفی ملاصدرا تقریر نموده و توضیح داده ایم

حکمای مشاء طریقه حصول کثرت در عالم خلق را بعد از اثبات آنکه عالم وجود محتاج بوجود واجبی منزله از جهات عدمی و حدود امکانی میباشد باین نحو تقریر کرده اند: اول موجودی که از حق تعالی صادر شده است بر طبق براهین باید واحد بوحده اطلاق باشد ولی چون معلولیت ملازم با انحطاط وجود از مقام ربوبیت این موجود واحد که در لسان اشراق بنور اول و در لسان حکمای مشاء به عقل اول و در لسان شرع بعقل و نور نبی و قلم و دره بیضا و غیر اینها از القاب شامخه تعبیر شده است و عرفا از آن بروح و از عقول بارواح تعبیر نموده اند، مشتمل است بر کثرت اعتباری از قبیل وجوب غیری و امکان ذاتی و وجود و ماهیت و تعقل ذات خود و تعقل مبدء خود این وجود بملاحظه اشرف جهات و اکمل حیثیات خود مثل وجوب آن بمبدء اول «جل جلاله» و تعقل مبدء خود واسطه از برای عقل دیگری می باشد.

و باعتبار تعقل ذات خود و امکان ذاتی خود واسطه صدور نفس مدبر فلك است و باعتبار ماهیت و امکان ذاتی خود منشاء صدور جسم فلكیست «فالجهة العالية للصادر العالي والمتوسطة للمتوسط والدانية للدانی وهكذا» از هر عقلی عقل و نفس و فلك صادر میگردد تا آنکه عدد عقول برده و عدد افلاك بر نه فلك برسد و از عقل عاشر چون از فیض وجود دور افتاده است عقل و فلكی صادر نمیکردد و کد خدائیت عالم عناصر و ماده باین عقل مجرد «عاشر» مفوض شده است و فیض وجودی بتوسط این عقل مجرد که در لسان شرع از آن بجبرئیل و در زبان حکمای فرس بروان بخش و حکمای مشاء به عقل دهم و عقل فعال تعبیر شده است باشیاء میرسد.

این مشرب چون از جهاتی میخدوش است شیخ الاشراق «مؤسس ممالك اشراق» اصل دیگری را تأسیس نموده است و نور اول صادر از نور الانوار را که از آن تعبیر بنور قاهر نموده است مبدء نور قاهری قرار داده است و همینطور هر عقل و نور قاهری را مبدء نور قاهر دیگر دانسته تا آنکه عدد انوار آنقدر تنزل نماید تا برسد بنور یکه مبدء نور قاهری نگردد بلکه علت و مبدء نور نفسی و بلسان شیخ الاشراق نور اسفهب «سپهبد» گردد مشاء در عقل عاشر جهات متکثره زیادی که وافی از برای صدور انواع مختلف *

ابی عمیر عن هشام بن سالم قد سمعت عن ابي عبد الله عليه السلام يقول: يسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي. قال: خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع احد ممن مضى غير محمد صلى الله عليه وآله وهو مع الائمة يسددهم. انتهى.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةَ بِاعْتِبَارِ تَامٍ وَنَاقِصٍ يَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ قَسَمٍ مِنْهُمَا مَا لَيْسَ لَهُ كِمَالٌ مُنْتَظَرٌ بَلْ كُلُّ مَا يُمْكِنُ لَهُ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِ حَاصِلٌ لَهُ وَهَذَا يَنْقَسِمُ إِلَى التَّامِ وَفَوْقِ التَّامِ وَالثَّانِي هُوَ مَا يَكُونُ مَعَ كَوْنِهِ تَاماً وَكُلُّ مَا يُمْكِنُ لَهُ حَاصِلاً وَمَوْجُوداً فِيهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْتَمِدَّ مِنْ غَيْرِهِ بِحَيْثُ أَنْ يَحْصَلَ كُلُّ كِمَالٍ فِي أَيِّ شَيْءٍ مِنْهُ كَأَنَّهُ قَدْ فَضِّلَ مِنْهُ وَفَاضَ عَلَى غَيْرِهِ وَالْأَوَّلُ مَا يَكُونُ بِحَسَبِ امْكَانِهِ الذَّاتِي فِي بَدْوِ وَجُودِهِ كُلِّ مَا لَهُ بِالْإِمْكَانِ حَاصِلاً فِيهِ مِنْ عِلَّتِهِ وَلِذَا قِيلَ كَانَ تَاماً لِأَنَّ النَّاقِصَ مَا كَانَ لَهُ كِمَالٌ غَيْرُ حَاصِلٍ لِأَنَّ النِّقْصَانَ عِنْدَهُمْ عَدَمُ كِمَالٍ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ لِفَقْدِ الْكِمَالِ مُطْلَقاً وَالْقِسْمَ الْآخَرَ هُوَ مَا يَحْتَاجُ فِي وَصُولِهِ إِلَى كِمَالِهِ الْإِلَاقِ فِي حَقِّهِ إِلَى أَنْ يَمُدَّهُ غَيْرُهُ وَهُوَ إِنْ لَمْ يَحْتَجِ فِي وَصُولِهِ إِلَى كِمَالِهِ الْمُمْكِنِ لَهُ الْإِلَاقِ فِي حَقِّهِ إِلَى أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْ ذَاتِهِ وَعَنْ عِلْمِهِ الذَّاتِيَةِ فَيَسْتَقِمُّ مُسْتَكْفِياً حَيْثُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْأَسْبَابِ الْعَرَضِيَّةِ وَالْأُمُورِ الْمُبَايِنَةِ كَالنَّفُوسِ الْفَلَكيَّةِ الْمُسْتَكْفِيَةِ فِي خُرُوجِهَا إِلَى الْفِعْلِ عَمَّا بِالْقُوَّةِ فِي حَرَكَاتِهَا الشَّوْقِيَّةِ بِمُبَادِيهَا الذَّاتِيَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَكَنَفُوسِ الْأَنْبِيَاءِ سَيِّمًا خَاتَمَهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ

❖ متباین باشد قائل بوده اند ولی نزد شیخ اشراق لازم نیست که یک عقل دارای جهات اعتباریهی متکثره باشد شیخ اشراق برای انوار طولیه عدد معین قائل نمی باشد حق هم با اوست علاوه بر این عقول طولیه را هم مبدء صدور افلاك نمیداند تا آنکه ایراد شود که ممکن نیست عقل مجرد با نفس و جسم مظلم فلکی در یک رتبه از علت صادر شوند ؛ بلکه مبدء صدور مثل معلقه و مجرد و افلاك و عناصر و نفوس متعلق با فلاك و عناصر را عقول عرضی میداند که از آنها تعبیر بقواهر اُ دین و از عقول طولی بقواهر اعلیون تعبیر نموده است البته عقول عرضی «عقول متکافئه» و مثل مجرد را صادر از جهات و نسب وجودی اشراقی « از قبیل غنی و فقر و قهر و عشق و شهود و حب » موجود در عقول طولیه و قواهر مجرد میداند حکما در اینکه صادر اول باید عقل مجرد باشد اتفاق دارند ولی در نحوه صدور کثرت از عقل اول اختلاف کرده اند عرفا اول صادر از حق را وجود منبسط میدانند ولی اول تعینی که عارض بر وجود منبسط میشود عقل و روح اولست برای بحث کامل این مباحث مراجعه شود بکتاب شیخ الرئيس و شیخ الاشراق و عرفا.

حیث لم یحتج فی تکمیل نفسه القدسیة إلى معلّم خارج بشری^۱ بل یکادزیت نفسه. الناطقة یضیء بنور به و لولم تمسسه نار التعلیم البشری لغایة لطفه و ذکائه و إن کان محتاجاً إلى الاسباب الخارجیة فهو غیر مستکفی فمثال فوق التمام المبدء الاعلی و مثال التام العقول الفعّالة وهی من عالم الامر قوله و امره مع الله ای لیس وجوده بعد ان لم یکن کالخلق لانه معه فی الرتبة و خلقه حادث (۱) بعد ان لم یکن سواء کان مستکفياً ام لا، فالعوالم ثلاثة عالم العقل وهو عالم الامر فاؤل العوالم فاؤل باب إنفتح من الحقّ ما هو فی غایة العظمة والجلال والاشراق لا یمکن فی الممکنات أشرف منه و أعظم بل لا یمکن له فی نفس الامر لانه احتجبت ظلمة إمکانه تحت سطوع النور و اختفی ظلّ ماهیته تحت ضیاء الکبریاء و هو اول الصوادر و ثانى المصادر و عالم النفس و هو ثانى العوالم و هو عالم المدبرّات النفسانیة فاؤل باب الفتح من بحر الجبروت الى هذا العالم هو الذى یسمّی النفس الکّـلّ و الروح الامین و اللوح المحفوظ و الكتاب المبین و هو الماء الذى کان علیه عرش الرحمان و هو الماء المذكور فی قوله تعالی : «وجعلنا من الماء کُلّ شیء حی» اذهی عین ماء الحیوة القوّارة الجاریة فی عالم الاجسام الساریة الى سواقی الاجرام و من مواهب کمالاتها فیض الالهام کما ان فیض الوحى من عطایاء العقل الکّـلّ و عالم الجسم و هو عالم الخلع فاؤل باب انفتح من بحر النور العظمی هو الفلک الاقصى و الجرم الاعلی و یسمّی محدداً از به یتعین الحدود و الجهات المکانیة و بحر کته تحدّد الجهات الزمانیة و من خاصته ان لا یمکن له بل هو کون المکان و لیس فی زمان بل هو الفاعل للزمان فاؤل ما

۱- مراد از خلق موجودات عالم ماده است که بواسطه غلبه حکم کثرت و انغمار در ماده بآن ها خلق اطلاق شده است صدر المتألهین موجودات عالم عقول را از لوازم وجود حق و بواسطه غلبه حکم وحدت در آنها بآنها ماسوی الله اطلاق نمى نماید
لذا در موارد زیادى از کتب خود تصریح کرده است که عالم عبارتست از موجودات حادث منغمّر در ماده و اینکه انبیاء و اولیاء عالم را حادث زمانى میدانند مرادشان از عالم، عالم ماده است که مسبوق بعدم صریحست و بقاء و ثباتى برای آن تصویر نمیشود تفصیل این کلام در مباحث بعدی خواهد آمد .

خلق الله (۱) جوهر روحانی والمراد من الخلق هنا الخلق اللغوی وهو الاعم من الخلق

۱- شیخ اعظم محمد بن یعقوب کلینی «عظم الله تعالى قدره» در کتاب کافی گوید :
«حدثني عدة من اصحابنا منهم محمد بن يحيى العطار (الف) عن احمد بن محمد (ب) عن الحسين بن محمود السراد عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم (ج) عن ابي جعفر (ع) قال :
لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو احب الى منك ولا اكملتك الا فيمن احب امانى اياك امر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب» اين که در روایات دیگر وارد شده است : اول ما خلق الله العقل يا اول ما خلق الله نوري ويا اول ما خلق الله روحى ويا اول ما خلق الله القلم ويا اول ما خلق الله ملك كروبي. همه این روایات صادره از مصدر عصمت و طهارت اوصاف و نعوت از برای يك شىء است «وكل الى ذاك الجمال يشير» حکما عقل بموجودی اطلاق نموده اند که بحسب ذات و فعل هر دو مجرد باشد چون جواهر عالم بر چند قسمند يك قسم موجودیست که بحسب اصل ذات و حقیقت و کمال وجودی محتاج بماده است و ذاتاً و وجوداً انغماردر ماده دارد این عبارتست از موجودات جسمانی نظیر معادن نباتات و بالجملة هر موجودی که دارای روح مجرد نمی باشد برخی از موجودات بحسب ذات تجرد دارند ولی بحسب فعل و استکمالات احتیاج بماده دارند مثل نفوس ناطقه انسانی و نفوس متعلق بآبدان سایر انواع حیوانات که دارای خیال بالفعلند قسم دیگر از موجودات ذاتاً و فعلاً تجرد دارند و بحسب فطرت تام العیار خلق شده اند بدو، و حشر آنها یکیست مثل عقول طولیه و عرضیه و موجودات برزخیه .

این قسم از موجودات بدون تراخی و مهلت از علت خود صادر گردیده و دارای امکان استعدادی نیستند لذا ازلی الوجودند دلیل بر وجود عقل مجرد آنستکه علت اولی و حق اول تام الوجود و عالم و قادر و جواد علی الاطلاق و همه کمالات وجودی را بنحو اعلی دارا و بخل در آن وجود مقدس راه ندارد .

چون جواد علی الاطلاقست و امساك او از فیض محال است و عقل مجرد هم احتیاج*

الف - ابو جعفر القمی - فی الخلاصة و غیرها شیخ اصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث
ب - ابن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک الاحوص (بالحاء المهملة) یکنی ابا جعفر القمی شیخ «قم» و وجهها و فقیهها و لقی ابوالحسن الرضا و ابا جعفر الثانی و ابا الحسن العسکری علیهم السلام و کان ثقة وله کتب

ج - ابن ربیع ابوجعفر وجه اصحابنا بالکوفه فقیه ورع صاحب اباجعفر و ابا عبد الله «ع»
و کان من أوثق الناس

المقابل للامر وهو نور محض قايم بنفسه درّاك لذاته ولخالقه تعالى وهو عقل محض وقد اتفق على صحته جميع الحكماء الالهيين والانبياء عليهم السلام. قال سيدنا و نبينا ﷺ : أول ما خلق الله العقل، ثم قال له : أقبل فاقبل ثم قال له : ادبر فادبر ثم قال : وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً اعزّ منك بك اعطى وبك آخذ وبك اثيب و بك اعاقب. وقوله: اول ما خلق الله العقل. وهو ملك يسمى في اصطلاح الصوفية بالحقّ المخلوق به والحقيقه المحمّدية (۱) لاشتماله على كلّ المحامد التي يحمد بها الحق تعالى نظر الله تعالى إلى هذا الملك بما نظر به الى نفسه فخلقه من نوره وخلق العالم منه و لهذا قال ﷺ : اول ما خلق الله العقل. وقال ﷺ : اول ما خلق الله القلم (۲) وقال ﷺ : اول

بزمان وماده ومكان وسایر چیزهاییکه مادیات در وجود بآن احتیاج دارند ندارد و صرف امکان ذاتی کافی از برای آنستکه که از علت خود صادر گردد و باید موجودات به بهترین نظام و کامل ترین ترتیب از حق صادر کردند «علی نحو الاشرف فالاشرف» اشرف موجودات و اکمل کائنات عقل اول است لذا حق تعالی گفته است «ما خلقت خلقاً هو احب الی منك»

۱- حقیقت عقل اول همان روح اعظم است که بواسطه‌ی تر وحن و تجردش از ماده بودن او اصل حیات عقول و نفوس بآن روح اطلاق نموده اند صوفیه آن را حقیقت محمدیه نامیده اند صوفیه اصطلاحاً حق مخلوق به را بوجود منبسط اطلاق کرده اند و اول صادر از حق وجود منبسط را میدانند ولی چون صدر المتألهین بین این دو قول جمع کرده است و وجود منبسط را تفصیل عقل اول میدانند لذا شارح بآن اطلاق حق مخلوق به کرده است .

۲- اطلاق قلم بعقل باعتبار وساطت اوست نسبت بتسطیر و ترقیم کلمات آیات آفاق و انفس. اینکه عقل مورد خطاب اقبال و ادبار واقع شده است باید معلوم باشد که این امر امر تکوینی است و اقبال و ادبار عقل حال روح حقیقت محمدیه «ص» است باعتبار نزول از عالم ربوبی و ظهور در عوالم دنیوی و اخروی و تجلی او در اعیان ثابته انبیاء و مرسلین و اولیاء و سلاک

« بود نور نبی خورشید اعظم که از موسی پدید و گه ز آدم »

حقیقت محمدیه «ص» بحسب باطن با جمیع انبیاء معیت داشته است برای همین گفته شده

است « نحن الاخرون السا بقون، الاخرون بالخروج والظهور كالثمرة والاولون بالخلق* »

ما خلق الله روح نبيك يا جابر حين سأل فصار القلم الاعلى والعقل الاول والروح المحمدي عبارة عن جوهر فرد لما في الحديث: اول ما خلق الله جوهره فنظر اليها بعين الهيبة فذابت اجزائه فصارت ماءً وهى بنسبته الى الحق من حيث انه نقاش العلوم الفلكية والعنصرية على الواح الارواح يسمى القلم و بنسبته الى مطلق الخلق يسمى العقل الاول من حيث انه دراك الاشياء وسابق عليها لانه أول تفصيل الاجمالى الالهى و هو اقرب الحقايق الخلقية الى الحقايق الالهية وهو محل تشكل العالم الالهى فى الوجود لانه القلم الاعلى ثم ينزل منه العلم إلى الألواح المحفوظة فهو اجمال اللوح المحفوظ واللوح تفصيله وهو محل تعيينه و تنزله ثم فى العقل الاول من الاسرار الالهية ما لا يسهه اللوح كما أن فى العلم الالهى ما لا يكون العقل الاول محلا له فالعلم الالهى هو ام الكتاب والعقل الاول هو الامام المبين واللوح هو الكتاب المبين فاللوح مأموم بالقلم و تابع له والقلم هو العقل الاول حاكم عليه مفصل للقضايا المجملة فى ذوات العلم الالهى المعبر عنها بالنون والفرق بين العقل الاول والعقل الكل والعقل المعاش ان العقل الاول بعد علم الهى ظهر فى أول تنزلاته التعينية والعقل الكل هو ميزان العدل للامر التفصيلى وهو منزه عن الحصر بقانون دون غيره بل وزنه للاشياء على كل معيار وليس للمعاش الامعيار واحد وهو الفكر وليس له إلا كفة واحدة وهى العادة وليس له إلا طرف واحد وهو المعلوم وليس له إلا شوكة واحدة وهى الطبيعة بخلاف العقل الكل فان له كفتين إحداهما الحكمة والثانية القدرة وله طرفان أحدهما الاقتضاء والثانى القوابل الالهية الطبيعية وله شوكتان إحداهما الارادة الالهية والثانية المقتضيات الخلقية وله معابر شتى و من جملة معابره أن لامعابر ولهذا كان العقل الكل هو القسطاس المستقيم لانه لا يحيف ولا يظلم ولا يفوته شىء بخلاف العقل المعاش فانه قد يحيف ويفوته أشياء كثيرة لانه على كفة واحدة و طرف واحد فنسبة العقل الاول مثلا نسبة الشمس ونسبة العقل

«والوجود كالبدن فهو دس» بذر شجرة العالم (الف)

الف - مرا. دازاد بار در « ادبر » ادبار نسبت بدنیا و رجوع بحق در قوس صعود و فناء او در احدیت و محو کثرت امکانی و ماهوی است که « الحقيقة صحو المعلوم ومحو الموهوم »

الكل نسبة الماء وقع فيه نور الشمس ونسبة العقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء اذا بلغ على جداروا الناظر الى الماء يأخذه هيئة الشمس على صيحة ويعرف نوره على جليته كما أن نور الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما الا ان الناظر الى الشمس يرفع رأسه الى العلو والناظر الى الماء ينكس رأسه الى السفلى وكذلك الآخذ علمه من العقل الاول فإنه يرفع بنور قلبه الى العلم الالهي والآخذ علمه من العقل الكل ينكس بنور قلبه الى محل الكتاب بقوانين الحكمة وينسبته الى الانسان الكامل يسقى روح محمد صلى الله عليه و اقرب الناس اليه على بن ابي طالب عليه السلام ولما خلق الله هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله بذاته إلا في هذا الملك وهو من حيث انه منقوش بنش خاتم خالقه عزاسمه لوح محفوظ عن التغير والتبدل وحافظ يحفظ جميع ما فيه و من جهة انه قايم الذات مدعى عن الحوامل والمحال جوهر مخلوق من ضوئه السور حتى ساير العقول و من ظلمته الامكاني جميع النفوس ومن ظلمته الحدوثي جميع الاجسام فظهره في جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب العالم الدنياوى والاخرى وقطب اهل الجنة والنار وقوله تعالى: قل الروح من امر ربى. اى ليس من عالم الخلق حتى يمكن تعريفه للظاهرين البدنيين الذين لا يتجاوز إدراكهم عن الحس والمحسوس بل من عالم الامر اى الابداع الذى هو عالم الذوات المجردة عن الهيولى والجواهر المقدسة عن الشكل واللون والجهة فلا يمكنهم ادراكه وبينها لاهل المكاشفة من الانبياء والاولياء بانه أراهم الروح باوصافها فى المكاشفة وذلك سره عندهم وهم يكتُمونه لقلّة ادراك افهام الخلق و يمكن ان يكون هو للتعريف عنى به انه جوهر بسيط من عالم الامر والبقاء لامن عالم الخلق والفناء ولهذا عبر عنها بالكلمة فى قوله تعالى: و كلمة ألقاها الى مريم وروح منه. و انه ليس للاستبهام كما ظنه جماعة من ان الله أبهم علم الروح على الخلق واستأثره لنفسه حتى قالوا لفرط جهلهم بمنصب النبوة ان النبى ﷺ لم يكن عالماً به وجّل منصب حبيب الله ان يكون جاهلاً بالروح مع انه ﷺ عالم بالله وقد منّ الله عليه بقوله: وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً. واما سكوته عن جواب السؤوال عن الروح

وتوقعه انتظاراً للوحى حين سألته اليهود فقد كان لغموضه فى معنى الجواب دقة لا يفهمها اليهود لبلادة طباعهم وقساوة قلوبهم وفساد عقايدهم فان المدرك لا يفهم شيئاً ليس من جنسه فالجس لا يدرك الا المحسوسات والخيال لا يدرك ما وراء المتخيلات والوهم لا يدرك المعقولات فمن لا عقل له لا يدرك المعقول الصرف وهذا عالم الابداد واذا كان من امر ربى تعريفاً له فكان ما قال ﷺ خلق اعظم من جبرئيل. تفصيلاً كما اجمل فى التعريف فى الجملة واما كونه اعظم لانه بسيط الحقيقة بالنسبة الى كمال مادونه وله الجمعية والكلية بالقياس اليه والنسبة بينهما كالنسبة بين الكمال والجزء وان لم يكن جزء ولا بعض والكمال اعظم من الجزء ولكونه اول ما خلق ليس بينه وبين خالقه خلق آخر فهو اقرب الى الحق من كل الموجودات والاقربية مناط الاعظمية وهو مع محمد ﷺ لانه روحه كما قال ﷺ روح نبيك يا جابر (۱) وهو مع الائمة

۱- مراد از خلق اول و روح اول باطن حقيقت محمدیه «ص» است و اول صادر از حق موجودیست قائم بذات که در کمالات وجودی تام و فوق التمام و بحسب قوت وجودی کل الاشياء است که باعتبار تجردش از ماده و قیام او بذات خود و حضور ذات او برای او از آن بعقل تعبیر نموده اند چون عقل موجودی را گویند که دارای تجرد تام باشد .

کما اینکه باعتبار تجرد و تروحن آن از ماده «روحش» نامیده اند و باعتبار تسطیر او مراتب طول و عرض عالم وجود را «قلم» باو اطلاق شده است و از جهت فنای او در حق و اندکالجهت سوائیت و اثنینیت او تحت سطوات جمال حق و بودن او عین کلمه کن تکوینی «امرش» نامیده اند و از آن جهت که صورت عشق حق و حب و مشیت و اراده او میباشد از آن تعبیر «بالدرة البيضاء» نموده اند .

در روایات زیاد از این وجود عاری از ماده و خالی و مبرا از قوه و استعداد که بنفس کلمه کن تکوینی وجود پیدا نموده است و بوحدته جمیع حقایق است «بنحو اعلى و اتم» بروح و نور پیغمبر تعبیر شده است البته این معنی باعتباری صحیح است و حقیقت خاتمیه «ص» در مقام خلق و باعتبار قوس نزولی عین عقل اولست و همچنین سایر ائمه علیهم السلام «اولنا محمد اوسطنا محمد آخرنا محمد کلنا محمد» ولی باعتبار قوس صعودی و مقام جمع الجمعی ، عقل اول حسنه ای از حسنات حقیقت محمدیه است «العقل الاول حسنة من حسنات نبينا محمد (ص)» ،

عليهم السلام لانهم من نور واحد مع تفاوت بحسب الشدة كما يدل عليه يستدّهم .
 وقال محمد بن علي بن بابويه قدس الله سره في كتاب الاعتقادات :
 «اعتقادنا في النفوس انها الارواح التي يقوم بها حيوة النفوس وانها الخلق
 الاول لقوله صلى الله عليه وآله: ان اول ما ابدع الله تعالى هي النفوس المقدسة
 المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك ساير خلقه . واعتقادنا فيهما انها
 خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء لقوله عليه السلام : ما خلقتم للفناء بل خلقتم
 للبقاء وانما تنتقلون من دار الى دار، وان الارواح في الدنيا غريبة وفي الابدان
 مسجونة . واعتقادنا فيهما انها اذا فارقت الابدان فهي باقية منهنها منعمة ومنهنها معذبة
 الى ان يردها الله عز وجل الى ابدانها . وقال عيسى بن مريم عليه السلام للحواريين
 : اقول لكم الحق انه لا يصعد الى السماء الا ما ينزل منها . وقال جل ثناؤه : ولو
 شئنا لرفعناه بها ولكننا اخلد الى الارض واتبع هواه .

١- صدر الحكماء در المظاهر الالهية (الف) في اسرار ارا العلوم الكمالية، گفته است
 «اعلم ان الحقيقة المحمدية «ص» مظهر اسم الله الاعظم وقد تقرر في المعلوم الالهية ان الحق
 برهان على كل شيء وان الانسان الكامل الذي لا اكمل منه غاية المخلوقات فاذاً يجب ان
 يكون هو البرهان على ساير الاشياء وقال : «جئنا بك على هواء شهيداً»

نگارنده در حاشیه بر مطلب مذکور نوشته است (ب) : «عند المحقق البصير ان
 اسم الله الاعظم وتجلياته وظهوراته ينشأ من الاحدية ، والاحدية الذاتية بعينها مرتبة الانسان
 الكامل الختمى المحمدي «ص» واوصيائه «ع» لان الولاية الكلية المحمدية تكون باطن
 الالهية وانه «ص» مظهر للتجلي الذاتي وليس هذا المنصب لغيره من الانبياء (ع) وان ساير
 الانبياء مظاهر للتجليات الاسماءية والصفاتية ولذا قال «ص» : «آدم ومن دونه تحت لوائي»
 وعنه «نحن الآخرون السابقون» واعلم انه «ص» بعد ما وصل الى مرتبة الواحدية ومظهرية
 الاسماء الالهية والبرزخية الثانية وصار فانياً في ذاته تعالى وباقياً ببقائه وجوداً بخلق
 الوجود الامكاني ولبس الوجود الحقاني بالتجلي الالهي الرحماني بقيت له «ص» مرتبة
 اخرى من المظهرية وهو مقام اودني والعرش الهوية والبرزخية الاولى لان التوجه الحبي
 الذي اشار اليه بقوله : «فاحببت ان اعرف» الذي هو اصل النكاح الساري في الاشياء والحافظ
 للكثرات صار سبباً لاجتماع الاسماء الذاتية والمفاتيح الغيب الاولى الاسماءية في الاحدية*

قوله: اعتقادنا في النفوس. أي النفوس المقدسة أو الذوات المجردة الصرفة فالالف واللام للعهد أي في النفوس الكلية المقومة للعالم أنها الأرواح أي الذوات المجردة التي تقوم حياة النفوس المتعلقة بالابدان وانها الخلق الاول بدليل امكان الاشرف و لقول النبي ﷺ: «اول ما ابدع الله هي النفوس المقدسة المطهرة فانطقها بتوحيده (انطاقاً حالياً او قولياً) ثم خلق بعد ذلك ساير خلقه» وهذا ظاهر فيما يقول ان الواسطة لتصحيح صدور الكثير عن الواحد لانها مؤثرة بل لامؤثر في الوجود إلا الله و يجوز أن يقال على سبيل الاحتمال كما قال ﷺ: « أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر » المراد من النفوس المقدسة الأرواح التي بها حياة نفوس ماسواه وهي روح النبي صلى الله عليه وآله والولي والائمة عليهم السلام فانها أول ما خلق الله وهي الأرواح التي خلقها الله قبل الاجساد بأربعة الف سنة والمآل واحد والتوفيق ظاهر بالتدبر وقال : إعتقدنا فيها انها خلقت للبقاء . أي في النفوس الجزئية المتعلقة بالابدان لما استدل بقوله ﷺ : خلقتهم للبقاء وانما تنتقلون من دار الى دار، ومن برزخ إلى برزخ. حتى ينتقل ويصل إلى دار السكون لان الموت رفع التعلق لاصيرورة الوجود عدماً وهو ظاهر وان الأرواح في الدنيا غريبة لانها ليست عالمها وهي نزلت بطريق الفيض من عالم العقل و صارت غريبة وسقطت لخطيئة أبينا آدم عليه السلام من عالمها الاصلى و هذه الخطيئة هي التي بها صار حقيقاً لحمل الامانة فما أحسن (١) هذه الخطيئة « فافهم »

❖ والاسماء الكلية الاصلية في الواحدية ومن تحقق الاجتماع والامتزاج والتناكح بين الاسماء الذاتية في الاحدية والاسماء الكلية في الواحدية تولد قلب تقى نقى احدى احمدي جمعى جامع بين الكمالات الذاتية والاسمائية وهو صورة تعين الاول ويعبر عن هذا المقام بمقام جمع الجمع ولانهاية لحسنات صاحب هذا المقام وختم بوجوده جميع مدارج الولاية ، ان هذا المقام يختص به «ص» و اوصيائه «ع» و منهم أيضاً يتولد جميع مظاهر الكونية ، بنابر آنچه ذكر شد حقيقت محمدية «ص» باعتبارى محيط بعقل اول وعقل اول حسنه ای از حسنات او بشماره يهود .

١- لانها صارت سبباً لعمارة العالم. از مصدر ولايت تقريباً بدين مضمون صادرشده است : « امر ابليس بالسجود وهو لا يريد ونهى آدم عن اكل الشجرة وهو يريد وجعل معصية آدم سبباً لعمارة العالم »

فاذا فارقت عن هذه الابدان فهى خلقت مع عملها فجزى على وفق عملها، منها منعمة ومنها معذبة الى ان يردّها الله عزوجل إلى أبدانها وهو يوم البعث وبعده امرها بمشيئة الله لايسئل عما يفعل «فندبر» وليس على الله حجة والله الحجة البالغة. وقال عيسى بن مريم عليه السلام إلى آخره وهو شاهد ودليل لان الارواح فى الدنيا غريبة لان من كلامه يفهم ان عالم الارواح ليس عالم الدنيا فهى غريبة فيها والخروج لازم فالعاقل هو من يفهم بما خرج ولم يكن غافلا.

وقال ايضا قدس سره فى كتاب التوحيد ناقلا بسنده المتصل عن ابي عبد الله عليه السلام «ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» ونقل المفيد رحمه الله فى كتاب المقالات من نواذر الحكمة لبعض علمائنا الامامية أصحاب التوحيد رضى الله عنهم مستندا الى ليث بن ابي سليم عن ابن عباس رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله لما اسرى به الى السماء السابعة ثم اهبط الى الارض يقول لعلى بن ابي طالب عليه السلام: يا على ان الله كان ولا شىء معه فخلقنى وخلقك روحين من نور جلاله وكنا امام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده ونهلله وذلك قبل ان يخلق السماوات والارض فلما ان اراد (۱) ان يخلق آدم عليه السلام خلقنى واياك

۱- شايد مراد از اراده ، ارادهى عقليه ومراد از خلق ، خلق مثالى باشد ومراد از «خلقنى واياك» آن باشد كه حضرت رسول وعلى عليهما السلام هما نظوريكه بحسب وجود عقلى صادر اولند بحسب وجود مثالى نيز صادر اولند و اقرار بتوحيد حق نموده اند مراد از طيننت، اصل قابلى ومقصود از تمجين، خلط و امتزاج بوجود مثالى فائض از نور الانوار است. مراد از انهار قبول علوم ربانى وانواع معارف وحكم، ومقصود از غمس استهلاك ذات آنهاست تحت سطوع نور معرفت وظهور آنها به علم ومعرفت. بهمين جهت حضرت ختمى مرتبت مدينه وشهر علم ومعرفت وحضرت ولايتمدار على «ع» باب آن مدينه ميپاشند لذا شجرة طوبى در خانهى على «ع» وشاخه هاى آن در خانه هاى مؤمنين است. مقصود از نهرهاى بهشت، اخلاق وملكات حميده ايست كه مبدء انبعاث حورالعين وولدان المخلدون وساير مواعيد نبوت ميپاشد جمله «استودع صلبه الخ» اشاره باينست كه آدم (ع) مبدء و علت اعدادى از براى ظهور ذريهى خود است استنطاق واقرار بر بوبيت در عالم مثال نزولى بوده و وجود آدم «ع» قوة وجود ذريه است لذا از آن تعبیر بذر و از عالم مثال تعبیر بعالم ذر نموده اند.

من طينة العليين وعجنت بذلك النور وغمسنا في جميع الانهار وانهار الجنة ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة والنور فلما خلقه و استخرج ذريته من ظهره فاستنطقهم و قررهم برؤوسهم فاول ما خلق الله واقبله بالعدل والتوحيد انا وانت والنبیون على قدر مراتبهم و قربهم من الله تعالى .
فی حدیث طویل .

والمراد من روح الله هوروح الكلية والاضافة كانت تشريفاً كاضافة البيت و هو النور الاصفر الذي اصفرّت منه الصفرة ، والنور الابيض هو العقل الكلي والاخضر هو النفس الكلية والاحمر هو الطبيعة الكلية فباصلاح الحكماء الانوار الاربعة: الابيض هو العقل (۱) والاصفر هو الروح والاخضر هو النفس الكلية والاحمر هو الطبيعة الكلية. وعند أهل المكاشفة يطلق الروح على أربعة ملائكة في يمين العرش ويساره الاعلى

۱- مقام ومرتبة اودنی را اهل معرفت و حکمت عرش هویت محمدیه ختمیه و عرش اعظم نامیده اند این حقیقت در مقام خلق عین وجود منبسط و حق مخلوق به و فیض مقدس و نفس رحمانی و مشیت ساریه و اراده فعلیه و امر تکوینی میباشد . از برآی این عرش اعظم و نور ابهر جهت یمن و جهت یسار است هر یک از این دو جهت دارای وجه اعلى و وجه اسفلند این چهار وجه، چهار رکن این عرشند .

اول - رکن ابیض است که از آن تعبیر بعقل کلی و دره بیضاء و آدم اول (الف) حقیقی و حقیقت محمدیه بیضاء و دهرایمن اعلى و قلم اعلى و روح الارواح و حقیقة الحقایق تعبیر شده است .

دوم - رکن اصفر است که از آن بنفس کل و دره صفراء و حقیقت علوی (ع) و شجره طوبی و سدره المنتهی و دهرایمن اسفل و لوح محفوظ تعبیر کرده اند وجه تسمیه آن «بصفراء» بواسطه آن است که بیاض صرف و نور خالص نیست بلکه بیاضیست که مخلوق باسواد «ما» شده است بواسطه آنکه تعلق بعالم امکانی گرفته است که «الفقر سواد الوجهین» ولی جهت حق «بیاض» بر جهت خلقی «سواد» غلبه دارد (ب)

سوم - رکن اخضر است که از آن به دره الخضراء و دهرایمن ايسرا اعلى و لوح محو*

الف - علی علیه السلام فرموده است : « انا آدم الاول یا انا اللوح ، انا القلم الخ »
ب - استنارته باشراق شمس حقیقة الحقایق و روح الارواح المسماة بالحقیقة الحمديّة
البيضاء كغمامة لطيفة يشرق عليها الشمس

والاسفل النور الابيض وهو الركن الايمن الاعلى والاسفل منه هو النور الاصفر
والثالث هو الركن الايسر الاعلى من العرش وهو النور الاخضر والرابع الركن
الايسر الاسفل من العرش وهو النور الاحمر وهذه الاربعة المذكورة هم الملائكة
العالون الذين لم يسجدوا لآدم عليه السلام لانهم هم الانوار التي سجدت الملائكة لآدم
لكونها مشرفة على صلبه كما قال عتابة ابليس : استكبرت ام كنت من العالين . قال
ابن عباس : الروح كذا خلقه الله صورهم على صورة بنى آدم وما نزل من السماء ملك
الاول معه واحد من الروح . قوله عليه السلام : لاشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس
بها . لان كلما فى عالم المجردات كان الاشد لانه اصل ما فى هذا العالم ولان الاتصال
فى الارواح اتصال الفعل بفاعله وفى الشعاع اتصال المقبول بالقابل . وقوله : نقل الشيخ
المفيد من كتاب نوادر لبعض علمائنا . وهذا الكتاب مسمى بدبة شيب الدهان لان شيئاً
يبيع الدهان المختلفة و كلها فى دبة واحدة لان فيها شقوقاً مختلفة وهذا الكتاب
لاشتماله على أنواع مختلفة من العلوم يلقب بها كما يسمي الشيخ بهاء الدين «ره» كتابه

«واثبات» و«محو» الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» وعرش رحمن (الف) تعبیر شده است «بملاحظة
المراتب العقلية و النفسية التى للعرش الاعظم كما يسمى بهذا الاعتبار العقل الكل بالعرش
المجيد ونفس الكل بالعرش الكريم»

چهارم - ركن احمر است كه از آن به درة الحمراء ویا قوت احمر ودهرايسر اسفل
تعبير شده است وجه تسميه آن بحمره بجهت آنستكه مظهر صورت خیال كل است و در
آن لون صفراء رقيقى موجود است كه سواد آن ظاهرتر است و چون اتصال به درة خضراء
دارد در آن اشراقى از عالم امر ثابت است باينكه از عالم مواد و حركات و جزء متحركات
است و تعلق بمواد جسمانى دارد در تجدد و تغير ثبات دارد ثبات آن ناظر بوجه اعلى
و عالم امر و مجردات است و تجدد آن متعلق بوجه سافل آن است و چون خداوند قاهر بر هر
موجود است و نور او ساطع در ملكوت سموات و ارض است در اين نشاء هم بياض غلبه دارد
«والسواد فى تلك الطبيعة اظهر والبياض ابطن»

الف - و فيه أيضاً اشراق من عالم الامر الثابت لكنه أضعف من اشراقه على الدرة الصفراء
حتى أن ثباته ليس الاثبات مشوب بالتجدد ، لكنه لاتصاله بتلك الدرة الصفراء كان الثبات فيه
غالباً والبياض اظهر والسواد ابطن - رجوع شود ببدایع الحكم حكيم مؤسس آقا على مدرس
« چاپ سنكى طهران ص ۵۵ و ۵۶ »

بکشکول لذلك . ويقال أيضاً بالفارسية على أمثال هذا «بأنبان ملاقطب» وصاحب هذا الكتاب محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري وسمّاه نوادر الحكمة وجمع فيه فنون شتى اما قوله صلى الله عليه وآله : يا علي ان الله كان ولا شيء معه (۱) . فيدل على أن ما يقال

۱- روایات از طرق عامه و خاصه در خلقت ارواح ائمه (ع) قبل از عالم ماده و اتحاد آن ارواح مقدسه با روح اعظم نبوی «ص» زیاد است (الف) بنظر تحقیق و قواعد و قوانین عقلیه عرفانیه و شواهد نقلیه نبوی ختمی و اوصیاء طاهرین و اولیاء محمدین «علیهم السلام» افضل خلایقند . پینمبر فرموده است : «انا سید ولد آدم و لا فخر لی» ، و عنه علیه السلام «آدم و من دونه تحت لوائی» بن حق جلّت عظمته و او واسطه ای نیست کما قال علیه السلام «أول ما خلق الله نوري و روحی» و روی «لولاک لما خلقت الافلاك» در کتاب کافی از حضرت کاظم علیه السلام وارد شده است «لن یبعث الله رسولا الا بنبوة محمد «ص» و وصية علی» (ب) از صادق آل محمد «علیهم السلام» روایت شده است : «ما من نبی جاء قط الا بمعرفة حقنا و تفضیلنا علی من سوانا» و عنه علیه السلام : «نحن شجرة النبوة و بیت الرحمة و مفاتیح الحکمة و معدن العلم و مختلف الملائكة» ابن مغالزی شافعی در کتاب «المناقب» از سلمان «رض» نقل کرده است : «سمعت حبیبی المصطفی «ص» یقول : کنت أنا و علی نوراً بین یدی الله عزوجل ، مطیعاً یسبح الله ذلک النور و یقدسه قبل ان یخلق آدم «ع» باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم رکب ذلک النور فی صلبه فلم یزل فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب عبد المطلب فجزء انا و جزء علی» احمد بن حنبل در مسند و ابن ابی لیلی این روایت را در کتاب فردوس نقل کرده اند .

در کتاب «المنهج التحقیق» از جابر بن عبد الله انصاری نقل شده است : ان رسوالله یقول : ان الله عزوجل خلقنی و خلق علیاً و فاطمة و الحسن و الحسین من نور واحد (ج) *

الف - رجوع شود بقرة العیون حکیم محقق و عارف کامل مولی محسن «فیض» کاشانی «الحقایق و قرة العیون چاپ طهران ۱۳۷۸ هـ ق ص ۴۱۰ و ۴۱۱ و ۴۱۲

ب - وعن علی علیه السلام : « کنت مع الانبیاء سراً و مع محمد «ص» جهراً ۲

ج - عارف محقق حمزه فناری حنفی در کتاب شرح مفتاح الغیب صدرالدین قونوی «چاپ سنگی طهران ۱۳۲۳ هـ ق ص ۱۷۵» گوید : «لما أراد الله تعالی بدء العالم علی حد ما علم، ان فعل عن تلك الارادة المقدسة بضرب تجل من تجلیات التنزیه الی الحقیقة الكلية و ان فعل عنها حقیقة تسمى الهباء و هو أول موجود فی العالم ثم تجلی الحق بنوره الی ذلک الهباء فقبل منه کل شیء علی حسب استعداده فلم یکن أقرب الیه قبولا الاحقیقة محمد «ص» و أول ظاهر فی الوجود و اقرب الناس الیه علی بن ابیطالب «ع» ثم سایر الانبیاء» این مضمون در فتوحات شیخ عربی «محبی الدین» موجود است .

علیه بأنه شیء من الاشياء وفرد من الموجودات لا یكون مع الله فی مرتبة. و ما قال

* فعصر ذلك النور عصرة فخرج شیعتنا فسبحنا فسبحوا و قدسنا ، فقدسوا و هللنا ، فهللوا ، ومجدنا فمجدوا ، و وحدنا فوحدوا ، ثم خلق الله السموات والارض و خلق الملائكة مائة عام لا یعرف تسبیحاً ولا تقدیساً ، فسبحنا ، فسبح شیعتنا ، فسبحت الملائكة ، مراد از خلقت نوری در روایات و اخبار وجود در عالم ملکوت و عقول است که موجودات عالم عقول از سنخ نورند و در آنها ظلمت و کدورت عالم ماده و اجسام وجود ندارد چون وجود مجرد صرف ، وجود نوری و علم نیست لذا بحق تعالی نور اطلاق شده است و چون این نور در مقام تنزل از عالم ملکوت باین عالم مبدء وجود کثرات میشود و موجودات ظهور و تجلی آن نورند صافی و غیر کدر آن تنزل و ظهور ، تابعان ائمه علیهم السلام هستند که تابع صرف آنها میباشند و از او امر و نواهی آنها عصیان نمی نمایند و بواسطه سنخیت آنها با ائمه علیهم السلام بحکم رجوع هر فرعی باصل و مبدء خود محشور با آنها خواهند بود لذا وارد شده است : «شیعتنا خلقوا من فاضل طینتنا و عجنوا بماء ولایتنا» چون ولایت کلیه ای ائمه دارای شعب و فروع و مظاهر زیاد است .

شیخ فقیه و محدث علیم شیخنا الصدوق «رض» روایت کرده است از حضرت رضا «ع» «قال رسول الله «ص» انا سید من خلق الله عزوجل و انا خیر من جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و حملة العرش و جمیع ملائكة الله المقربین و انبیاء الله المرسلین ، انا صاحب الشفاعة و الحوض الشریف انا و علی ابوا هذه الامة من عرفنا فقد عرف الله ، و من انکرنا ، فقد انکر الله و من علی «ع» سبطا امتی سیدا شباب اهل الجنة الحسن و الحسین و من و لد الحسن ائمة تسعة طاعتهم طاعتی ، و معصیتهم معصیتی ،

مراد از آب ، آب روحانی و واسطه در فیض است چون علی علیه السلام بحسب باطن «ولایت» عین حقیقت محمدیه «ص» است لذا وارد شده است «انا و علی من نور واحد» چون مقام ولایت مطلقه مقام مظهریت تامة حق است و ممکن نیست عبادت حق تعالی بوجه اطلاق مکر بواسطه «من له الاسم الا عظم» و حقیقت مطلقه حق از مشکوة ولایت کلیه متجلی در خلائق است .

که نبی بود و گهی دیگر ولی که محمد گشت و گاهی شد علی
در نبی آمد بیان راه کرد در ولی از سر حق آگاہ کرد

لذا از طرق عامه وارد شده است که حضرت ختمی مرتبت با بوبکر بن ابی قحافة گفت «کفی و کف علی فی العدل سواء» جمیع موجودات از عقول طولیه و عرضیه که در لسان شرع با آنها ملائکه اطلاق شده است بوسیله مجلی و مظهر اتم حق که نفس ولایت کلیه *

الشیخ قدس سره : وهذا ردّ علی المصنف بما یقول إن بسطة الحقيقة کُلّ الاشياء فيكون معه کُلّ شيء لانه کُلّ شيء علی الظاهر خارج عن مراد المصنف لانه ليس مراده من انه کُلّ الاشياء أن الاشياء بما هي أشياء فيه «فتدبر» وقوله **﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾** : فخلقني بالفاء وبعطف خلق روحی علیه. اشارة بان المراد خلق روحه **﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْغُيُوبِ﴾** ولا تراخي بين الخالق وبين هذا الخلق الا بحسب الرتبة وليس بينهما اتحاد ولا عزلة. قال من نور جلاله. لان الجلال هنا النسب وكنّا امام عرش لانه **﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾** كان مقدماً علی کُلّ ما سواه وهذا أحد معاني العرش وذلك قبل أن يخلق السماوات والارض ظاهرها وباطنها نفوسها وطبيعتها لان الروح سابق علی النفس والطبيعة كما علمت فلما أراد أن يخلق آدم **﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ لَبْنٍ أبيضٍ﴾** علی صورته خلقني واياك خلقاً ثانياً. أي أنزلنا بطريق الفيض من مرتبة الروح إلى مرتبة النفس الكلية وانضمام لنا عن الاصل وعجنت بذلك النور عجين الفرع بالاصل وإدخال الروح في القالب وکُلّ مرتبة برزخ بالنسبة إلى الفوق والتحت فهذه الطينة مادة وقالب بالنسبة إلى ذلك النور وروح وصورة بالنسبة إلى صلب آدم وغمسنا في جميع الانهار أي جميع الخيرات اللايقة لنا من الاوصاف الحسنة الفضل والفواضل ولا يسلب عنا شيء من الكمال و أنهار الجنة الاربعة التي مجريها من هاء وميم في «بسم الله الرحمن الرحيم» وهم «عليهم السلام» في کُلّ رتبة تامة واجدة لجميع الكمال اللايق لهم وهم الختميون السابقون ولا يسبق عليهم من المظاهر الخلقية شيء ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة وصار هو تعيناً من تعينات ذلك النور فلما خلقه واستخرج ورتبه في مرتبة من المراتب النزولية من ظهره بالترتيب کُلّ شخص من

* محمدیه وعلویه باشد بحق مرتبتند ودر مباحث قبل بیان شد که همه موجودات غیر از حقیقت انسان کامل مظهر بعضی از اسماء حقند. «قیل شعراً»

تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم
جهان را در بسی غوغا نهادیم
جمال خویش در صحرا نهادیم
اگر چشمت بود پیدا نهادیم
که گوهر پیش نا بینا نهادیم
اگر چه اینهمه اسم نهادیم

هر آن نقشی که در صحرا نهادیم
سر موئی ز زلف خود نمودیم
چو آدم را فرستادیم بیرون
جمال مابه بین زین را ز پنهان
وگر چشمت نباشد آن چنان دان
مشو احوال مسمی جز یکی نیست

ظهر أربيه أم لا فاستنطقهم وقرّرهم بر بوبيته لساناً واعتقاداً وهم المؤمنون أم لا وتفصيل الشقوق وبيان الأحكام طويل ولو كان الاقرار إقراراً لكل واحد لما كان إقرارهم في حال النزول فلا ينافي إنكار البعض في بعض المراتب فأول ما خلق الله وأقرّله بالعدل والتوحيد أنا و أنت (١) والنبیون علی قدر مراتبهم و فی ترتیب الانبیاء اقوال عند

۱- در اینکه تمام حقیقت مرتبه‌ی انسان کامل جمعی محمدی «ص» چه مرتبه‌ای از وجود است اهل معارف و حکمت اختلاف کرده‌اند حکماً مرتبه‌ی انسان کامل را مقام عقل اول میدانند باین معنی که حقیقت خاتمیه‌ی محمد «ص» در قوس صعود متحد با عقل اول گردیده است و دارای همان مرتبه‌ی از وجود است لذا اشرف کائنات بشمار میرود جمعی از عرفا مرتبه‌ی خاتمیت را فوق عقل اول یعنی مقام واحدیت و قاب قوسین میدانند محققان از اهل معارف و کمال از اهل شهود مقام انسان کامل را مرتبه‌ی اوأدنی میدانند حق قول سوم است نگارنده در حواشی بر المظاهر الالهیه (الف) نوشته است :

« والحق الحقیق بالتصدیق ان له «ص» مرتبة أو أدنی و جمع الجمع وهو «ص» متجل فی جمیع المظاهر والاعیان و یکون وجود سایر الانبیاء من فروعه و اغصانه وله المقام الختمیة المطلقة و لیس وراء حقیقته الا النیب المطلق و لصاحب هذا المقام من الفتوح الفتح المطلق و من البطون البطن السابع و من المقام مقام أو أدنی و من اللطایف اللطیفة السابعة و قد ظهر و تجلی فی مظاهر جمیع الانبیاء و الاولیاء من لدن آدم الی زماننا . و لا وصیائه ایضاً هذا المقام و رائة كماورد : « اولنا محمد و آخرنا محمد «ص» و کلنا محمد (ب) » ، و للتحقیقة*

الف - المظاهر الالهیه چاپ مشهد ۱۳۸۰ هـ ق ص ۴۹

ب - از مولای متقیان وارد شده است : « نزلونا عن الربوبیة ثم قولوا فی حقنا ما شئتم » و نیز وارد شده است : « نحن أسرار الله المودعة فی الهیة کل البشریة » از امام عسکری نقل شده است : « قد صعدنا ذری الحقایق باقدام النبوة والولاية فالکلیم البس حلة الاصطفاء لئلا یهدنا منه الوفاء . روح القدس فی جنان الصاغرة ذاق من حدائقنا الباکورة »

بہشت دیدہ آمد روی ایشان	دماغ آسودہ دارد بوی ایشان
شود مشکین نسیم صبحگاهی	گر آمیزد بخواک کوی ایشان
بگفتاری از ایشان خوشدل من	خوشا ایشان و گفتگوی ایشان

از امام عسکری «ع» وارد شده است : « و فینا النبوة و الولاية و الکرم و نحن منار الهدی و الانبیاء یقتبسون من أنوارنا و سیظهر حجة الله علی الخلاق » در لسان اهل معرفت وارد شده است : « هم الختمیون السابقون » چون حقیقت ولایت کلیه همانطوریکه در قوس نزول واسطه‌ی در فیضند در قوس صعود موجودات بجذبہ وجودی آن باحق محشور میشوند ، که

دو سر خط حلقه‌ی هستی بحقیقت بهم تو پیوستی

العامّة «محمد ﷺ» و افضلیته متفق علیه ثمّ إبراهیم ثمّ موسی ثمّ عیسی . وقال بعضهم : ثمّ عیسی ثمّ موسی . واتفقوا علی مفضولیة نوح وأما عند أصحابنا فالترتیب فی الفضل: هکذا : إبراهیم ثمّ نوح ثمّ موسی ثمّ عیسی ، عند الاکثر وقیل : نوح ثمّ ابراهیم ثمّ موسی ثمّ عیسی . لقوله تعالى : وان من شیعته لابراهیم . ولقوله تعالى فی مقام الفضل: منك ومن نوح و ابراهیم و موسی و عیسی . ووجه تخصیص الاقرار بالعدل والتوحید هو ما هو سبب عدّهما فی الاصول .

سؤال - وإذا کان النبی ﷺ والولی «ع» من نور واحد «كما روی» فبما صار هذا النور إذا نزل فی عالم الاجسام کان فی النبی (ص) أصلاً وفي العلی علیهما فرعاً
جواب - ما وقع فی روعی ان مارووا إنهما کانا نوراً واحداً هو بحسب الوجود واما بحسب العین الثابت فبینهما ترتب فی کلّ المراتب کالمفهوم الذاتی والعرضی فیوجد ان فی عالم الفرق بنحو ما یستدعی ذاتیهما أصلاً وفرعاً . وفي کلام محمد ﷺ : خلقتنی وکنا . یمکن أن یكون إشارة لطیفة إلی ذلك فی رواية: ان نور محمد ﷺ خلق قبل نور علی علیهما ونور علی علیهما من نور محمد ﷺ كما تحدث السراج سراجاً وهذا الحدیث لیس بمناف لها کما لا یخفی .

فقد ظهر من هذا المنقول بعد شهادة البرهان للعقول ان للارواح کینونة سابقة علی عالم الاجسام والعقول القادسة والارواح الکلیة عندنا باقية ببقائه تعالی فضلاً من ابقائه لانها مستهلکة الذات ومطوية الانوار تحت سطوع نور الجلال لا یرومون النظر الی ذواتهم خاضعين لله تعالی .

* الاحمدیة والولاية الکلیة المحمدیة ظهورات وتجلیات تظهر تارة بصورة النبوة المطلقة الجامعة بین التشریع والتعریف واخری بصورة الولاية الکلیة من دون کساء النبوة . الولاية باطن النبوة والولی باطن اسم الله والولاية باطن الالهیة والفرق بینهما بالظهور والخفاء وسر أفضلیة نبینا «ص» من غیره انما هو سعة دایرة ولايته والنبوة یتحقق من اشتداد جهة الولاية ومن عرف هذا عرف سراً فضلیة ائمتنا الطاهرين عن الانبیاء المرسلین، وقد ظهر ان ما ذکره الشارح انما یمکن بحسب ظاهر النظر .

کینونۃ الارواح سابقۃ علی الاجسام فی الجملة لاختلاف فیہ (۱) فاذا

۱- دراینکه از برای نفوس ناطقۃ انسانی قبل از وجود کائن در این نشأ کینونت سابقی در عالم عقل و عالم برزخ موجود بوده است شکی نیست، این معنی هم از طریق نقل ثابت است کما اینکه صدر المتألهین در عرشیه (الف) گفته است: کینونت ارواح قبل از اجساد از ضروریات مذهب تشیع است بواسطه روایات زیادی که از اهل بیت عصمت و سفارت ذکر شده است. البته تحقیق این معنی و تصویر اینکه چگونه نفوس قبل از وجود دنیوی موجود بوده اند از غوامض مسائل فلسفه است « و قل من یهدی الیه سبیلاً » تصویر تحقق نفوس قبل از بدن بدون لزوم تناسخ و قدیم بودن نفس و لزوم تعدد افراد نوع واحد بدون تحقق مادۃ جسمانی و بدون تعطیل نفس قبل از تعلق ببدن و منقسم شدن نفس بعد از وحدت آن و غیر اینها از اشکالات احتیاج بقریحه‌ی ثانویه دارد صدر المتألهین این مسئله را در حواشی بر حکمت الاشراف (ب) و اسفار (ج) بطور کامل بیان کرده است مابعضی از روایاتی که ظاهر و نص در تحقق بعضی از ارواح قبل از اجساد بود نقل کردیم بعضی از آیات هم دلالت بر این معنی دارد مثل این آیه‌ی شریفه‌ی : « واذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریبتهم و اشهدهم علی أنفسهم، اأست برکم قالوا بلی، در حدیث نبویست «الارواح جنود مجنده» روایات زیادی در خلقت نفوس و ارواح کمال مثل انبیاء و ائمه علیهم السلام قبل از این نشأ در کتب حدیث نقل شده است از حضرت (ع) صادق منقول است: «ان الله خلقنا من نور عظمته و جلاله ثم صور خلقنا من طینة مكنونة تحت العرش فاسکن ذلك النور فیه فکنا نحن بشراً نورانیین و خلق ارواح شیعتنا من طینتنا ، *

الف - چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ص ۱۳۷

ب - شرح حکمت الاشراف چاپ سنگی طهران ۱۳۱۵ هـ ق ملاصدرا در تعلیقۃ ص ۴۴۱ گوید : « هذه مسألة غامضة دقيقة المسلك ولهذا وقع الاختلاف بين الحكماء في هذا المطلب و وجه ذلك ان النفس ليس له مقام معلوم في الوجود و درجة معينة في الهوية » در آخر این تعلیق گوید : « الحق أن النفس كما فهمه الجامعون بين النظر و البرهان ذات مقامات و درجات متفاوتة مع كونها بسيطة الذات و الهوية » در صفحه ۴۴۲ گوید « فان أسباب التکثر و انجائیه لیست منحصرة في الشدة و الضعف و في العوارض الغريبة بل ههنا « یعنی در عالم عقل » سبب آخر و هو اختلاف الجهات الفاعلية و المعنوية العقلية و النسب المعنوية و الشئون الوجودية » برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود به ص ۴۴۲ و ۴۴۳ و ۴۴۴ تا ص ۴۵۰

ج - الاسفار الاربعه چاپ سنگی طهران ۱۲۸۲ هـ ق مباحث نفس ص ۱۰۲ « ان للنفس الانسانية نشأت ثلاثة ادراكية » در ص ۸۵ سفر نفس اسفار گوید : « فهذه النفوس قبل نزولها في الابدان متمایزة بجهات و حیثیات عقلية فاعلية متقدمة علی أکوانها الطبيعية و الیه الاشارة بقوله (ص) « نحن السابقون اللاحقون » وقوله (ص) : « كنت نبياً و آدم بين الماء و الطین »

كان المراد في سلسلة النزول وكان المراد من الارواح، الارواح المجردة وعن الاجسام الاجسام المادية فكل من هذه مقدمة من هذا أى عالمها وما فيها سابقة الكينونة من هذا العالم بدليل مسمى بدليل إمكان الاشرف. واما إذا كان المراد كل فرد، فرد منهم ما وكان الاعم أى الاغم من النزول والصعود ففيه تفصيل و بعضهم يقول: إن في الصعود للاجسام تقدم على الارواح وهذا ليس على الإطلاق بل تقدم من حيث الاعداد وتأخر من حيث الایجاد كتقدم السماء على الارض والارض على السماء كما قيل «فتدبر» والعقول القادسة والارواح الكلية اما عطف تفسيري واما مغاير؛ فعلى الاول المراد من القادسة التجرد بالكلية كما يشعر به باقية ببقائه و على الثانى المراد من التقديس التقديس من الدنائة والعجمة اى النفوس الناطقة المجردة عن المحل وروح الايمان وروح القدس وليس لغير الانبياء والاولياء منها نصيب وهذه الارواح الكلية هى المقدسة بالكلية ليس لها بقاء خاص بها كانها ليس لها وجود استقلالى غير رابطى فى نفسه بل وجودها رابطى بل رابط وإن كان كل الممكنات كذلك بحسب الواقع لكن بحسب

*ابن بابويه «قده» در کتاب توحید بسند خود از ابیعبده الله حضرت صادق «ع» نقل کرده است: «ان الله خلق المؤمنين من طينة الجنان واجرى فيهم من روحه» برطبق قواعد عقلیه نفس با این وجود نفسی که حتماً باید در بدء وجودی متعلق بماده جسمانی باشد ممکن نیست قبل از بدن تحقق داشته باشد ولی بوجود برزخی و عقلی یعنی بوجودی متناسب با عالم عقل تحقّقاً وجود دارد و از برای طبیعت افراد متعدد و عوالم مختلف است حقیقت انسان دارای نشأت ثلاث از ماده و برزخ و عقل میباشد و این معنی در قوس نزول و صعود هر دو محقق است و چون نفس قبل از این بدن بکینونت عقلی و مثالی وجود دارد تناسخ لازم نمیآید و لازم نمیآید که معطل الوجود باشد چون تعلق بماده شأن وجود فرقی نفس است نه وجود جمعی عقلی و علاوه بر این لازم نیست که تعدد نوع واحد از ناحیه ماده باشد تعدد گاهی از ناحیه جهات متکثره در فاعل نیز محقق میشود نظیر تعدد نفوس برزخی و صور خیالی قائم بنفس. تفصیل این مبحث خارج از طور این تعلیقه است بکتاب مفصل رجوع شود (الف) جمیع نفوس در عالم عقل موجود بوده اند و بواسطه سیئه ای که از پدر ما آدم سرزد بمقتضای: «قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو» باین نشأه نزول نمودند

التفاوت ينقسم البقاء وباعتبار ملاحظة الاستهلاك وعدمها صار وجود الممكنات كانه على قسمين . «فتدبر»

قال الشيخ : لافرق بين الارواح والاجسام فان الاشياء كلها قائمة بامر الله قال الصادق عليه السلام في الدعاء : « كل شيء سواك قام بامرك » فبقاء كل شيء بابقاء الله بدوام الامداد . أقول ما قال الصادق عليه السلام حقّ عنده وعندهم ولا يقتضى تعميم الابقاء لان عالم العند باق ببقاء (۱) وليس من سوى وخارج عما في الدعاء

قال سعيد بن جبیر «سعد بن جبیر-خل، لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح ولو شاء ان يبتلع السماوات والارض في لقمة لفعل

ان كل شيء من المحسوسات له روح مخلوق قايم به صورته والروح لتلك الصورة كالمعنى للملفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روحاً الهياً قايماً به وذلك الروح الالهى هو روح القدس وقوله عليه السلام : لو شاء . الى آخره قلنا : لكن شاء ففعل اذ هو مقوم لهما و أيضاً بسيط الحقيقة بالنسبة اليهما و أيضاً هو من العالم التام والسماء والارض متناهيان و نسبة المتناهي اليه اقل من اللقمة (فتدبر)

ومنهم من دو قال بعضهم-خل، قال : الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان علميه الذل . قيل : فمن اى شيء خرج . قال : من بين جماله وجلاله (۲) انتهى . اقول : معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى وقوله : فهو نفس امره تعالى الذى به يتكون

۱- فرق لطيفى است بين بقاء اشياء ببقاء حق و ابقاء حق اشياء را

۲- مراد آنستکه روح بدون واسطه خلق شده است و از جميع نقایص مبرا ومنزه است مراد از روح در این جا ، مشیت فعلیه و وجود منبسط است که بواسطه اطلاق محیط بهمهى موجودات مقیده است وجه تسمیهى آن بروح بدین جهت است که مبدء وجود و حیوة هر چیه-زیست و محیط ببواطن اشياء است نظیر احاطهى روح جزئى نسبت ببدن، ازوجهى . اینکه در حق آن گفته شده است : «ولو شاء ان يبتلع السموات والارضين فى لقمة لفعل، کنایه از سریان و احاطهى اوست و این روح منشاء سعادت اتقياء و اصحاب یمین و یقین و موجب ترقى آنهاست «الى جوار رحمة الله تعالى» و سبب انحطاط کفار و فساق و اشقیاست الى اسفل السافلين - بوجهى این روح باطن حقیقت محمدیه (ص) و حضرت ولایت مآب علی (ع) است که در حق او گفته شده است : «قسیم الجنة والنار»

الاشياء فساير الموجودات الاشياء -خل، خلقت وكانت من امره و امره (۱) لا يكون من امره والالزم الدور او التسلسل بل عالم امره سبحانه ينشاء دنشاً - خل ، من ذاته نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر .

قوله : كان عليه الذل أى الافتقار الى ماسوى لا الافتقار مطلقا لان الافتقار فى الجملة بالنسبة الى الاصل أى أصل الاشياء ومبدء الامور ومنبع الكل للعوالم وما فيها لازم البتة ولايجوز إنكاره للمعقل لانه كاد أن يكون بديهيّاً ولذا لا يعدّ من الاصول وليس هذا القول مبنياً على الاتحاد كما قيل كما يشهد به جوابه ﷺ عن قول القايل فمن أى شىء خرج، خرج من بين جماله و جلاله وهذا فقر ليس فيه ذل «فتدبر»

وليس مراد المصنف من الامر فى كانت من أمره، الارادة اى العناية حتى يكون الروح خارجاً عن شمول العناية فحصل المفسدة بل الامر الاضافى، فكّل ما قال فى هذه الفقرة واضح عند التأمل وهو أسهل من البحث فلا يبدّلون به «فتأمل»

وقال ابن بابويه ايضا فى كتاب الاعتقادات : «اعتقادنا فى الانبياء و الرسل والائمة ان فيهم خمسة ارواح، روح القدس وروح الايمان وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج وفى المؤمنين اربعة ارواح وفى الكافرين والبهايم ثلاث ارواح واما قوله تعالى: ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي، فانه خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل واسرافيل كان مع رسول الله ومع الملائكة وهو من الملكوت» انتهى كلامه.

روى فى الكافى عن امير المؤمنين ﷺ ما معناه: ان للانبياء وهم السابقون خمسة ارواح، روح القدس وروح الايمان و روح القوة وروح الشهوة وروح البدن و بروح القدس بعثوا الانبياء وبها علموا الاشياء و بروح الايمان عبدوا الله ولم يشركوا

۱- بهمين معنا ناظر است دان الله خلق الاشياء بالمشية والمشيّة بنفسها، از اين فيض اطلاقى بارادهى فعلية نيز تعبير شده است و اخبار واردهى در حدوث اراده ناظر باين معنى ميباشد وگرنه نفى اراده از ذات مستلزم امكان بلکه تناقض است و فعل اختيارى بدون اراده محقق نميشود .

به شیئاً وبروح القوة جاهدوا عدوهم وعالجوا معاشهم وبروح الشهوة أصابوا لذیذ الطعام ونكحوا الحلال من شباب النساء وبروح البدن دنوا ودرجوا وللمؤمنین وهم أصحاب اليمين الاربعة الاخيرة وللکفار وهم أصحاب الشمال الثلاثة الاخيرة كما للدواب فروح القدس هی روح العصمة ولا يوجد إلا فی المعصومین علیهم السلام من الانبیاء والائمة علیهم السلام وبها یمتنعون من المعاصی كلها مع القدرة علیها وهو واجب الحصول فی کل وقت كما قیل : ان الارض لا یخلوا من القطب و أربعة اوتاد واربعین أبدال و سبعین نجیباً و ثلاثمائة و ستین صالحاً، فالقطب هو المهدي عليه السلام ولا یكون الاوتاد أقل من أربعة لان الدنيا كالخيمة والمهدي عليه السلام كالعمود وتلك الاربعة أطنابها ولا یكون العمود أكثر من واحد والاوتاد أكثر من أربعة والابدال أكثر من أربعین والنجباء أكثر من سبعین والصالحون أكثر من ثلاثمائة وستین، والظاهر ان الخضر والالیاس من الاوتاد فهما ملاصقان لدائرة القطب واما صفة الاوتاد فهم قوم لا یغفلون عن ربهم طرفة عین ولا یجمعون الدنیا إلا البلاغ ولا یصدر منهم شهوات الشر ولا یشرط فیهم العصمة من السهو والنسیان بل من فعل القبیح ویشترط ذلك فی القطب واما الابدال فدون هؤلاء فی الرتبة وقد تصدر منهم الغفلة فیدار كونها بالتذکر ولا یتعمدون ذنباً واما النجباء فهم دون الابدال واما الصالحون فهم المتقون الموصوفون بالعدالة وقد تصدر منهم الذنب فیدار كونه بالاستغفار والندم قال الله تعالی : «إن الذین إذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا فإذاهم مبصرون» وان كان انا بحسب استعدادی آیساً وبعیداً من الاقسام كلها ولكن من فضل الله أرجو أن یجعلنی وإخوانی فی الدین من القسم الذی اقتضاء فضله وهو ولی الفضل وقوله : یسألونک عن الروح قل الروح من امر ربی، فانه خلق أعظم من جبرئیل و میکائیل. لانه ینقسم بالاضافة الیهم وقوله : كان مع رسول الله. اما فی عالم الامر فبالاتحاد وفی عالم الطبع فبقسم من المصاحبة والمعیة القیومیة، كانت له بالنسبة الی الكل والتخصیص بالملائكة لمزید الامر وهو من الملكوت أى الاعلی والاوسط وعلى ما قلنا هو الاعلی .

وقد اخذ هذا الکلام من احادیث ائمتنا المعصومین صلوات الله علیهم

والمراد من الروح القدس الروح الاول الذى هو مع الله بلا مراجعة « من غير مراجعة- خل ، الى ذاته وهو المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال و من روح الايمان العقل المستفاد الذى صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة (۱) و من روح القوة النفس الناطقة وهى عقل هیولانى بالقوة و من روح الشهوة النفس الحيوانية التى شأنها الشهوة و الغضب و من روح المدرج الروح الطبيعى الذى هو مبدء التنمية و التغذية و هذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول فى الانسان على التدریج .

و قوله : كان مع الله من غير مراجعة الى ذاته . اى كان مع الله بالاقبال اليه و عدم الغفلة عنه من غير مراجعة و عدم التفاته الى نفسه و هو العقل المهيمن

۱- نفس از اول طلیعه‌ی وجود و ظهور، تا انتهای وجودی نزد حکما دارای چهار مرتبه است اول- عقل هیولانی است در این مرتبه نفس از جمیع صور خالی و عاری است جمیع افراد انسان در اول فطرت و خلقت بحسب ذات خالی از جمیع معلومات و نفس جوهر بالقوه است از برای ادراک صور، لذا نفس را در مقام عقل هیولانی ماده از برای معلومات و معلومات را صورت محصل وجود نفس میدانند تصور وجود نفس در این مرتبه کما هو حقه شخص متدرب را مدعن بحرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول مینماید ،

دوم- عقل بالملکه است. نفس در این مرتبه از وجود چون تحول جوهری برای او پیدا شده است و از قوه بفعلیت خارج گردیده است معقولات اولیه را که اوائل العلوم یا علوم اولیه نامیده اند درک مینماید این ادراک معانی اولیه، ماده و زمینه از برای ادراک معقولات ثانیه و معانی کلیه میباشد مردم در این مرحله نسبت با دراکات ثوانی معقولات، مختلفند باعتبار حدت و کندی ذهن .

سوم - مرتبه‌ی عقل بالفعل است که نفس در این مرحله مقتدر است بر ادراک معانی کلیه و استحضار عقلیات بالفعل بصرف اراده و مشیت .

چهارم - عقل بالمستفاد است که انسان بعد از خروج فکری و تحصیل اقتدار از برای ادراک کلیات دارای قوت بصیرت معنوی میگردد و متصل میشود بعقل فعال که خارج از این عالم است و مبدء خروج عقول از قوه بفعل میباشد این بنا بر حکمت رسمیه است ولی نزد عارجین بمعارض تحقیق و سلاک الى الله و اهل توحید بلکه اهل وحدت و جمعیت ابتدای وجود انسانی عقل هیولانی و انتهای آن فناء در احدیت و بقاء بذات حقست باین معنا که وجود آنها از عقل فعال قوی تر بلکه عقل فعال حسنه‌ای از حسنات او میباشد این مقام مختص با اولیاء محمدین (ص) است «وللمناس فیما یعشقون مذاهب»

و إذا لم یکن فی نظره نفسه فغیره بهذا اولى فعلى هذا یصح قوله : فهو العقل
الفعال . محتاج إلى بیان خارج عن طور العقل «فتعقل» قيل ، العقل الفعال عند
الحکماء الالهیین المتقدمین هو العقل الکلّ الذی فوّض الله إلیه الا یجاد فهو بالله
یصنع مادونه و فهم هذا على الحق میسر لمن توجه بشر اشره إلى الحق و طلب
منه إفاضة الخیر عن صمیم قلبه حتی یفیض علیه نور البصيرة و هذا لمن کان له
قلب و تفویض الامر إلیه اولى و یناسب هذا التفسیر ما یفسر الفیض «قده» العقل به
و قال : اقول العقل جوهر ملکوتی نورانی خلقه الله من نور عظمتة و به أقام
السموات والارضین و ما فیهنّ و ما بینهنّ من الخیرات و لاجله ألبس الجميع
حلّة نور الوجود و بوساطته فتح باب الکرم و الجود ولولاه لکنّ جمیعاً فی ظلمة
العدم و لا غلقت دوننا أبواب النعم و هو بعینه نور نبینا صلی الله علیه و آله و سلّم
و روحه الذی تشعب منه أنوار أوصیائه المعصومین و قیل خلق الله من شعاعها
ارواح انبیاءه و رسله «مئة و أربعة و عشرون ألف نبی» و ذلك بعدما مضى منذ خلقوا
عليهم السلام ألف دهر کّل دهر مئة ألف سنة و بقى الانبیاء یدینون الله بدين الاربعة
عشر عليهم السلام و عند أصحاب العقول العشرة ، هو العقل العاشر و هم لاعتبار
التکثیر فی العقول إشارة إلى أن لا مؤثر فی الوجود إلا الله (۱) و هذا أقرب إلى

۱- در اینکه مؤثر حقیقی حق تعالی است «ولا مؤثر فی الوجود الا الله» همی حکما
و محققان از عرفا در این کلمه متفقند و وسایط فیض را مؤثر در وجود نمیدانند بلکه گفته اند حق
تعالی برای بسط بساط فیض، وجود بین خود و اشیاء و ساطی را ایجاد نموده است چون
فواعل جسمانی و موجودات مزاول حرکت نمیشود از مجرد من جمیع الجهات صادر شوند
لذا حق تعالی برای آنکه همی موجودات و کائنات و آنچه را امکان دارد موجود شود
ایجاد نماید وسایط طولی و عرضی خلق نموده است و آن وسایط نیز وجهی از وجوه
حقند .

از حکمای محققین نقل شده است که مؤثر در وجود بطور مطلق واجب تعالی است
و فیض وجود از ناحیهی اوست و ساط فیض اعتبارات و شروطی هستند که مصحح صدور
کثرت از خداوند میباشد و مدخلیتی در ایجاد ندارند بهمنیار در تحصیل گفته است :
«دلیس لما بالقوة مدخلية فی افاضة الوجود اصلا» و گرنه باید عدمی که عبارت از قوه است *

فهمنا و بما هو المصطلح عند الخطاب و إن كان الاول أقرب بما فى الكتاب. ولما كان الشيخ «ره» لا يصح عنده قول الحكماء «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» كان كلام الحكماء السابقين عنده راجحاً «فتأمل تعرف» وترجمة قول المصنف ظاهر وقوله :

* شرط و علت ایجاد و خارج شدن شیء از قوه بفعلیت باشد پس باید علت وجود و مفیض کمالات وجودی موجودی باشد که مبرا از جمیع جهات عدمی باشد بلکه واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثیات بوده باشد

صدر المتألهین «قده» بر این گفته در اسفار ایراد کرده است (الف) در مبحث علت و معلول اسفار گوید : «وهذه الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو ولكنه غير ثابت له فى نفس الامر بل الثابت فيها انما هو الفعلية و الوجوب بتحصيل الفاعل اياه و ذلك الاعتبار ايضا وان كان فى مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجودية به فى الواقع لان الواقع أوسع من تلك المرتبة » چون امکان و قوه امر واقعی نیستند آنچه که تحصل دارد وجود اشیاست و علت و معلولیت در انحاء وجوداتست نه ماهیات و لوازم ماهیات، پس اگر ممکنات مبدء وجود شوند بعقیده صدر المتألهین عدم و قوه مشارک در افادات وجود نیستند و ما بالقود مدخلیت در وجود و ایجاد ندارد. علاوه بر این اگر امکان و قوه امری خارجی نیز باشند لازم نیست که مبدء وجود جهت قوه و امکان اشیا باشند بلکه اشیا از جهت وجود مبدء اثرند خلاصه اعتراض ملاصدرا بر قائلان بکلام مزبور این بود که ذکر شد (ب) ولى مراد محققان از حکماء آنست که وجود اشیا از صقع حق است و چون موجودات در وجود استقلال ندارند و وجودشان قائم بحق است در مبدئیت اثر هم استقلال ندارند پس در ایجاد متکی بحقند اگر در ایجاد متکی بحق نباشند یعنی مرتباً بحق، آنها مبدء اثر نباشند باید آنچه مربوط بنفس ذات ممکن است مبدء اثر باشد و آنچه که ربط بممكن دارد امر عدمی و قوه است اگر چنین باشد قول حکماء صادق است که «ليس لما بالقوة مدخلية فى افاضة الوجود اصلا ولا مؤثر فى الوجود الا الله»

شیخ اشراقی هم همین مطلب را بسبك و اسلوب قواعد حکمای فرس بیان کرده است در هیاکل النور گوید : «الجواهر العقلية و ان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل و كما ان النور القوى لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة*

الف - الاسفار الاربعة چاپ سنگی طهران ۱۳۸۲ هـ ق ص ۱۶۴ « ذکر و تلویح - قد استمر

من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر فى الوجود هو الواجب تعالى »

ب - در اسفار گوید: « فلا يمكن التمسك فى اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة »

و هذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول فى الانسان . يعنى لو حصلت و القول بحصول العقل الفعّال للانسان وفهمه و طريقه على الوجه المستقيم محتاج إلى ملازمة أهل الدين و العلماء الراسخين .

فالا نسان مادام فى الرحم ليس له الا النفس النباتية (۱) ثم ينشأ له بعد الولادة النفس الحيوانية اعنى القوة الخيالية ثم يحدث له فى اوان البلوغ الحيوانى والرشد والاشتداد-خل، الصورى النفس الناطقة وهو العقل العملى وأما العقل بالفعل فلا يحدث الا فى قليل من أفراد البشر وهم العرفاء المؤمنون حقاً بالله و ملائكته وكتبه و رسله واليوم الآخر. وأما روح القدس فهو مخصوص

❖ الواجبة لاتمكن الوسائط لو فور فيضه و كمال قوته» (الف) در حکمت الاشراق گوید: «(ب) و كما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير فى مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه فى نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل نور و واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه ، سر اين مطلب آنستكه شيخ الاشراق بيان کرده است كه انوار امكانى استقلال ندارند و بحول و قوه حق فاعلند پس فاعل حقيقى حق است .

بنا بر آنچه كه ذكر شد مناقشه صدرالمثلهین بشيخ الاشراق هم وارد نيست و دليل شيخ مقول اقتناعى نمى باشد « لكن بحسب ظاهر الامراقناعى لا يجوز الاكتفاء به فى اسلوب المباحثه » .

۱- اين گفته خالى از مناقشه نمى باشد چون طفل در رحم داراى حس و حرکت ارادى بلكه جميع قواى مربوط بحيوان است بلكه بطريق شيخ وساير حكمائى قبل از مصنف نفس ناطقه افاضه بر جنين ميشود ممكن است كسى بگويد چون قواى حيوانى در رحم بسيار ضعيف است موجود در رحم نبات كامل العيار و تام الحقيقه و حيوان ضعيف الوجود مى باشد .

الف- سراين مطلب آنستكه انوار فقير و محتاج، استقلال ندارند اگر فيض وجود مستقيماً بآنها نسبت داده شود لازم مى آيد كه در وجود مستقل باشند

ب- در حکمت الاشراق « چاپ سنگى طهران ص ۳۶۶ » گوید : « ففى عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان أعلى فى مراتب العلل فهو أدنى الى الادون لشدة ظهوره (فالواجب وان كان أبعد الاشياء عنا و ارفعها من جهة علو رتبته فهو أقرب الاشياء الينا و ادناها من جهة شدة ظهوره) فسيحان الا قرب الابدع الارتفاع الادنى و اذا كان هو أقرب كان أولى بالتأثير و النور هو مقناطيس القرب »

بأولیاء الله و هذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة فى شدة النورية و ضعفها و كلها موجودة بوجود واحد ذی مراتب متدرجة الحصول فيمن وجدت له .

قول المصنف فالانسان يدل كما هو رأيه بأن جوهر الشیء و ذاته يتحرك من النقصان إلى الكمال و من القوة إلى الفعل و لا مغايرة بالذات بين المراتب و بحسب كل مرتبة له لوازم خاصة تسمى باسم خاص و حال النزول من الاصلاب إلى الارحام و منها إلى فضاء الدنيا و الارتحال منها إلى الآخرة له أطوار كثيرة لا تحصى و ذكر بعضها الذى له أحكام خاصة ظاهرة. قال الشيخ : المصنف تكلف فى هذا التأويل بصرف تلك القوى إلى النفوس لاجل ذكرها بلفظ الارواح والامام عليه السلام بين ان روح القوة مثلاً بها يحمل الثقيل و روح المدرج بها يسعى و يتب و يدرج و روح الشهوة بها يأكل و يشرب و ينكح و كل هذه ارواح مزاجية وهى قوى للنفس الحيوانية لا ان روح القوة التى بها يحمل بها الثقيل هو العقل الهیولانى كما توهمه و لان روح الشهوة التى بها يأكل و يشرب هو القوة الخيالية و لا ان روح المدرج هو الذى يحدث عند البلوغ الحيوانى فعلى قوله لا يقدر على المشى قبل البلوغ حتى يحصل له العقل العملى أين كلامه من كلام الامام عليه السلام وإنما تكلف هذا التأويل البعيد حيث عبر الامام عليه السلام عنها بالارواح و المصنف لا يعرف من الارواح الا المجردات و الامام عليه السلام أراد بروح الايمان نور اليقين الناشئ عن الاعمال الصالحة والنیات الخالصة لا التلوين الناشئ من مداومة قراءة المثنوى و أوهم الملاء الروم كما قال وهم العرفاء وعطفه المؤمنین على العرفاء يدل على أنهم غیر هم فالمؤمنون بالله حقاً عنده هم الذين يقولون: ان بسيط الحقيقة كل الاشياء . وأمثال هذا فى الملائكة و الكتب والرسل إنتهى .

و ما قال من العطف ليس فى الكلام بل كلام المصنف هكذا: وهم العرفاء المؤمنون حقاً. وإذا وجد فى بعض النسخ فحمله على التفسير أولى إذا كان حقاً و ما نقلنا من الكافى يلايم تفسير المصنف و هذا ليس بغريب و إن كان لكلام الامام عليه السلام تفسير آخر سواء كان أقرب وأولى أم لا والشيخ «قده» راد على أكثر أقوال

الحكماء السابقين و اللاحقين لكن حسن ظني به انه من فرط ديانته و امانته في الدين لانه فهم من أقوالهم ما فهم و هو خلاف الدين عنده فوجب عليه الرد.

والذي يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية ما نقل عن كميل بن زياد انه قال: سألت مولانا امير المؤمنين عليه السلام فقلت: يا امير المؤمنين اريد ان (١) تعرفني نفسي قال عليه السلام يا كميل وای نفس تريدان اعرفك قلت يا مولای وهل هي الا نفس واحدة قال يا كميل انما هي اربعة : النامية (٢) النباتية و الحسية الحيوانية

١- مصنف علامه «أعلى الله مقامه» در شرح اصول کافی (الف) «كتاب التوحيد باب الروح» گفته است: «اعلم ان افراد الانسان وان كانوا كلهم من حيث هذه النشأة الطبيعية متماثلين متفقين بالنوع الا انهم بحسب الباطن ومن حيث نشأتهم الاخرية متفاوتون تفاوتاً عظيماً يوجب اختلافاً نوعياً بينهم؛ فطائفة من الناس ليست لهم من النفوس الا الحيوانية المثالية وطائفة نفوسهم اعلى رتبة من هؤلاء لانها ناطقة مدركة للمعقولات وهم اصحاب القلوب وطائفة نفوسهم اجل واعلى من هاتين الطائفتين وهم الذين وصلوا الى مقام الروح و صارت نفوسهم روحاً محضاً و عقلاً صرفاً ، سواء كانوا في اول النطرة كذلك ك بعض الانبياء او بعد السلوك كسائر الانبياء والاولياء عليهم السلام ومما يدل على اختلاف جواهر النفوس بحسب الخبر ما رواه مرفوعاً عن كميل بن زياد قال: سألت مولانا امير المؤمنين (ع) فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني نفسي قال (ع): يا كميل وای النفس تريد ان اعرفك» الى آخر الحديث المنقول في هذا الكتاب .

ملاصدرا «ره» بعد از نقل اين حديث گفته است: وهذا الحديث مما اخرج شيخنا البهائي رحمه الله في كتابه المسمى بالكشكول. دليل بر اينكه نفوس انسانی در ابتداء وجود داخل در نوع واحد و بحسب حشر انواع متعددند آنستكه هر نفسی بمقتضای حرکت جوهریه و تحول ذاتی و تجسم اعمال بصورتهاي مناسب با اعمال خود متصور میگردد پاره ای از نفوس درجات حیوانی را طی مینمایند و در خیال بالفعل ثابت و بعقل بالفعل نمیرسند چون ملكی ادراك کلیات برای اکثر نفوس حاصل نميگردد و خیال منتشر در بسیاری از موارد «بکلی» مشتبّه میشود .

٢- بحسب اصطلاح حکماء هر موجودی که دارای تفنن در افعال باشد و فعل از آن بر وتیره واحد صادر نشود دارای نفس است مثلاً فعل آتش دائماً تسخین است و این فعل دائماً*

والناطقة القدسية والكلية الالهية، ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى جاذبة و ماسكة وهاضمة و دافعة و مربية ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الشهوة والغضب وانبعاثها من القلب والناطقة القدسية لها خمس قوى (۱) فکرو ذکر و علم و حلم و نباهة و ليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى (۲) بقاء في فناء

* بريك نهج از آتش صادر ميشود ولي جسم نامی د نبات ، افعال متعدد و متفنن دارد «مثلاً» دارای تغذيه و تنميه و توليد مثل است و عمل تغذيه مياين باعمل تنميه است لذا قوة منميه غير ازغذيه است .

صدرالحکماء در اول سفر نفس اسفار گوید : « انا نشاهد أجساماً يصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدء هذه الآثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتاثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد يوجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الآثار وهي أيضاً قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها وليست هي بأجسام فيها ولا فيعود المحذور، فاذن هي قوة متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل انا نسمى كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة نفساً » .

هرچه وجود از انما در ماده دور باشد بملکوت نزديک تراست و موجود تا ترفع از ماده نداشته باشد مصدر افعال مختلف نخواهد شد .

۱- نفس ناطقه ی قدسيه که بحسب جوهر ذات مجرد از ماده است و تعلق ببدن جسماني دارد و باعتبار جهت سافل وجود خود، عين قوى و فی حدتها کل القواست مبدء فکر و ذکر و علم و حلم و نباهت است . ظاهراً مراد امام همام «عليه السلام» از نباهت قوة حدس است که با نفوس ناطقه توأم و شأن نفس می باشد و باعتبار تنزه نفس نطقیه از صفات رذيله و مجرد آن ذاتاً در موارد اجسام و عوارض آن متصف بنزاهت است کما اینکه باعتبار ادراک حقایق اشياء و نیل بکلیات و سیاحت در دیار مجردات دارای حکمت است لذا فرموده اند «ولها خاصيتان النزاهة والحكمة»

۲- مراد از نفس کلیه الهیه، عقل مستکمل بحکمتین «العلمية والعملية» میباشد که عقل بالفعل تمام من جميع الجهات و الحیثیات است این نفس مختص بکمل است *

ونعیم فی شقاء و سقم فی شفاء و عز فی ذل و غنی فی فقر - خل، و عز فی ذل و فقر فی غناء و صبر فی بلاء و لها خاصیتان الرضا و التسلیم و هذه التي منه (۱) مبدؤها و اليه تعود (۲) قال الله تعالى « ونفخت فيه من روحي » وقال : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية » والعقل وسط الكل .

قال الشيخ «ره»: قوله : ويعضد إلى آخره هذا لا يعضده وليس بينهما مناسبة. لان حديث الارواح يذكر فيه قوى النفس الناطقة وملكاتها وقوى جسدها و طبيعتها وحديث الكمیل فی تعداد الانفس ذواتها لاصفاتها ولهذا كانت الانفس باعتبار ذواتها أربعاً والارواح خمس لان روح القدس فی الحديث الاول صفة النفس الكلية الالهية و روح الايمان صفة النفس الناطقة القدسية وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج صفات و قوى للحيوانية الحسية بمعونة القوى الجسمانية التي هي قوى النفس النباتية والمصنف فی الحديث السابق عدّ النفس الناطقة التي هي عقل هيولاني فرداً من الروح أى روح القوة والتي صارت بالفعل بعد ما كانت بالقوة فرداً آخر منه أى روح الايمان فلا منافاة. بل يمكن فيه «أى فبما يتراءى من المنافاة» إعتبار لطف لفعل لكة الروح والنفس « فافهم واعتبر » فقل: والعقل وسط الكل وللنفس النامية والنباتية خاصيتان الزيادة عند إتصال الغذاء إلى العضو على الوجه الملايم المقارب

❖ و كمل از اهل توحيد دارای روح کلی الهی میباشد که بواسطه ی فناء در توحید از ما سوا ی حق قطع توجه نموده اند و تمام حقایق را از احدیت جمعی وجودش هود مینمایند و بعد از فناء در توحید و محدود حق بمقام صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین و فناء در بقا رسیده اند و بواسطه ی شهود حق و اتصال بمبدء وجود نقایص امکانی آنها جبران شده است و بمقام رضا و تسلیم نائل شده اند و شهود نموده اند مبدئیت حق را نسبت بأشیاء و فناء اشیاء را در حق بواسطه ی رجوع کثرات بأصل وحدت . « نفخت فيه من روحي » دلیل بر آن است که حق مبدء و دیأیتها النفس المطمئنة، دلیل بر آنست که عود همه اشیاء و مآل جمیع موجودات بحقست. چون حضرت مولی الموحدين مقامات نفس را بیان کرده اند از برای مزید افاده و اشراق فرموده اند و العقل وسط الكل، یعنی عقل واسطه ی بین حق و نفوس است کما اینکه نفوس واسطه ی بین عقل و موجودات منغم در ماده میباشد و الله من ورائهم محیط،

۱- در بعضی از کتب حدیث است : و هذه التي مبدء ها منه و اليه تعود .

۲- چون غایت وجود نفس رجوع بأحدیت و فناء در حق و بقاء باوست .

للاعتدال و هی النمو ، والنقصان عند اختلال الشرايط وهو الذبول ، وللحسیة الحيوانية خاصیتان الشهوة وهی اختیار الشیء وطمأنينة القلب عنده لانبساط برودة الروح والغضب بالعکس وهو غلیان دم القلب لطلب الانتقام لالتهاب حرارة النفس وللکلیة الالهية خمس قوى بقاء بالله فی الغناء فی سبحات وجهه وسقم من خشيته فی شفاء رحمته وعز عبادته فی ذل عبوديته والرضاء بالعبودية الخالصة والتسليم له فی کّل ما یجزیه والعقل وسط الکّل أى الواسطة أو الباطن أو الخیر لانها تنزلاته کما قيل : « خیر الامور أوسطها . »

المشعر الثالث

فی حدوث العالم (۱)

العالم بجمیع ما فیه مسبق الوجود بعدم زمانی (۲) بمعنی ان لاهویة

۱- نگارنده در رسالهی شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا نوشته است مجموعهی عالم وجود بنا بر قول متکلمان حادث است بحدوث زمانی این جماعت ظرف عدم سابق بوجود عالم را زمان موهوم میدانند نه زمان واقعی چون زمان مقدار حرکت است و حرکت بدون ماده و جسم معنا ندارد. متکلمین از یک نکته‌ی مهمی غفلت کرده اند و ندانسته اند که اگر زمان سابق بر عالم، موهوم باشد عالم دروهم حادث میشود نه درواقع ناچار باید درواقع قدیم باشد .

عالم وجود بنا بر قول حکمای محققین (حکمای اشراق و مشائین) حادث ذاتی و قدیم زمان نیست چون این محققان انفکاک صنع را از صانع محال میدانند و عالم را تقسیم کرده اند بمجردات و مادیات مجردات را قدیم زمانی و موجودات زمانیه را بحسب ماده قدیم دانسته و صور متوارده بر هیولای عالم را حادث زمانی میدانند .

صدر المتألهین چون قائل بحرکت جوهریه است مجموعهی عالم ماده را مسبق الوجود بعدم زمانی میدانند و همانطوریکه تقریر کردیم برای این عالم جهت ثبات و بقاء بوجه من الوجوه قائل نمی باشد موجودات، جرده را چون احکام وحدت در آنها غلبه دارد*

۲- در نسخه‌ی چاپ سنگی طهران ص ۹۷ «العالم بجمیع ما فیه حادث زمانی اذ کل

ما فیه مسبق الوجود بعدم الزمانی .»

من الهویات الشخصية الاوحد سبق علمها وجودها و وجودها علمها سبقاً

* از شئون ربوبی دانسته و آنها را ماسوی الله نمیداند .

سید محقق داماد و جمعی از متأخرین عالم ماده را مسبوق الوجود بعدم دهری و عالم دهر را مسبوق الوجود بعدم سرمدی میدانند و در نتیجه عالم را حادث دهری میدانند این معنا ملازم با قدم است . با آنکه سید داماد «اعلی الله مقامه» در اثبات حدوث دهری خود را خیلی بزرگوار انداخته است ولی مطلب قابل توجهی نیاورده است (الف)

حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری «اعلی الله مقامه» قائل بحدوث اسمی شده است مختار او هم مثل مبنای «سید محقق داماد» چندان متقن نیست اگر چه کلام او کلامی علمیست ولی ربطی بحدوث و قدم مورد نزاع ندارد .

در بین اقوال مذکوره قول مطابق با موازین علمی قول مصنف علامه است . عالم وجود یعنی عالم ماده چون مبدء و علت وجودش حرکت است و حرکت در تخوم و متن ذات و جوهرش واقع شده است هر آن مسبوق بعدم واقعی زمانی است .

صور متوارده‌ی بر ماده جسمانی حصواش بنحو تدرج و تدریج است و ماده چون متحد با صورت است مجموعه عالم دائماً در تبدیل و سیلان است ، لکن همه‌ی حواریت و صور متجدده مرتبط باصل ثابت و متصل بمبادی عقلیه‌ی دهری و مبادی عقلیه متصل و مرتبط باصل ثابت سرمدی میباشد حقیقت حق دائم الافاضه و عالم متجدد و متصرف و منقضى است فیض حق تعالی دائم و ثابت و مصنوعات متصرف و متجددند منافاتی بین عدم ثبات موجودات و ثبات فعل حق نمی‌باشد حق تعالی قدیم الاحسانست و عالم وجود دائم التغیر ، احسان حق تنهای ندارد و هیولای عالم ماده هم بحسب انفعال و استدعا قوه‌ی غیر متناهیست .

کزاو بر تشنه آرد تشنگی زور	تعالی الله زهی دریای پر شور
برای قطره دیگر خروشد	از او گر تشنه‌ای یکقطره نوشد
نه آب آخر شد و نه تشنه خرسند	گذشت این گفت و گو از چون و از چند

پس حرکات عرضیه که مبدء زمانند مسبوقند بحرکت جوهریه و ذاتیه که مقدار چنین حرکتی زمان جوهری است نسبت زمان جوهری بزمان عرضی بنا بر مختار صدرالحکما نسبت حرکت جوهریه بحرکت عرضیه است مثل نسبت جسم طبیعی بجسم*

الف - بطور تحقیق این مبنا ملازم با قدم است بواسطه‌ی آنکه عالم دهر در مرتبه‌ی وجود، ثابت و غیر متغیر است و چون علت عالم ماده است مجامع با عالم است عدم وجود عالم زمان در مرتبه‌ی دهر عبارت است از عدم معلول در مرتبه‌ی وجود علت فیاضی خود این با قدم عالم ماده هم سازش دارد «فافهم و تأمل جيداً»

زمانیاً و بالجملة لاشیء من الاجسام والجسمانیات المادیة فلكیاً كان أو عنصریاً

* تعلیمی ولی حرکت عرضیه و جوهریه مثل خود جوهر و عرض بوجودی واحد و وجودند (الف)
شیخ الرئیس و دیگران هم اذعان نموده اند که طبیعت جسمانی از جهت ثبات علت حرکت نیست و تصریح کرده اند که تغیرات خارجیّه بواسطه‌ی لحوق بطبیعت مثل مراتب قرب و بعد از غایت مطلوبه در حرکات طبیعیّه و تجدد احوال در حرکات قسریّه نظیر تجدد ارادات منبعثه از نفس (باعتبار تجدد احوال موجب حرکت) منشأ صدور حرکت از طبیعت میباشد.

در هر حرکتی دوسلسله و دو رشته موجود است یکی سلسله‌ی اصل حرکت و دیگر سلسله‌ی منظمه‌ی از حالات متوارده‌ی بر طبیعت، طبیعت ثابت بواسطه‌ی انضمام بامراتب قرب و بعد علت اجزاء حرکت شده و حرکت از آن منبعث میشود صدور حرکات از طبیعت احتیاج بمعداتی دارد که دائماً منضم بطبیعت میشوند و بااعدادی که از نظام مراتب قرب و بعد حاصل میشود طبیعت ثابت علت حرکت میشود

بعبارت دیگر جسمی که بطرف مقصدی حرکت مینماید بین آن جسم و مقصد مسافتی است، حرکتی که از جسم صادر میشود رشته‌ی مخصوصیست که از اول حرکت تا انتهای آن بتدریج حاصل میشود و این حرکت هم متصل و احدیست که حصول هر جزئی فرع بر زوال جزء دیگر است.

متحرك در هر آنی که حرکت میکند بمقصد نزدیکتر میشود لذا قرب و بعد متحرك نسبت بمقصد مختلف است؛ چون مراتب قرب و بعد مختلف و متغیرند اگرچه نفس طبیعت ثابت است ولی علیت آن برای اجزاء سلسله‌ی حرکت بواسطه‌ی لحوق مراتب قرب و نزدیکی است و طبیعت علت حرکت قطعاً مخصوص نمیشود مگر آنکه قطعه‌ی قبلی را طی نموده باشد انضمام سلسله‌ی مراتب قرب است که طبیعت را علت حرکت مینماید، پس طبیعت ثابت در علیت نسبت بحرکت احتیاج بمعداتی دارد که صدور حرکت از طبیعت بدون مراتب مذکوره امکان ندارد بنا بر این علت تجدد حرکت، جهات مذکوره است.

جواب آنکه فاعل مباشر حرکت که حرکت از آن ناشی میشود و مزاول با حرکت *

الف - و اینکه آقا میرزا ابوالحسن جلوه و بعضی از اساتید دیگر گفته‌اند: «میشود وجودی در مرتبه‌ای از مراتب ثابت و در مرتبه‌ی دیگر متحرك باشد اتحاد وجودی اعراض و موضوعات دلیل بر حرکت جوهر نمیشود» کلامی باطل است برای آنکه اگر بافرض اتحاد جوهر و عرض وجود تدریجی عرض بدون آنکه تبدیل در موضوع حاصل شود محقق گردد لازم آید که ماهیت عرضیه در این نحوه‌ی از وجود مستقل باشد و تابع محض جوهر نباشد.

نفساً كان أو بدنأ الا هو و متجدد الالهوية غير ثابت الوجود و الشخصية مع «برهان-خل»
 برهان لاح لنا من عند الله لاجل التدبر في آيات الله تعالى و كتاب الله العزيز مثل
 قوله تعالى: بل هم في لبس من خلق جديد. وقوله تعالى: على ان نبذل أمثالكم
 وننشئكم فيما لا تعلمون. وقوله: و ترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر، مر
 السحاب. وقوله تعالى: ان نشاء نذهبكم ونأت بخلق جديد. وقوله: و السماوات
 مطويات بيمينه. وقوله: اننا نحن نرث الارض و من عليها و المينا ترجعون. وقوله
 تعالى: و كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام. وقوله: ان كل
 من في السماوات و الارض الا آتى الرحمن عبداً و كل آتیه يوم القيامة فرداً.
 قوله في حدوث العالم. أى في حدوث الاجسام كلها على ما ذهب إليه المليونيون

* است نمیشود ثابت باشد درجات مختلفه قرب و بعد از علت معده حر کنند و حرکت بحسب
 نحوه وجود منبعث از طبیعت است و طبیعت مبدء وجود حرکت است البته حصول نحوه
 وجود حرکت محتاج بعلت است و بدون اعداد حاصل نمیشود ولی آنچه که تأثیر دارد در
 وجود حرکت و مبدء حرکت میباشد طبیعت است؛ و علل اعدادیه متمم قابلیت قایلند و در
 طبیعت تأثیری نمیکنند .

و اینکه شیخ الرئيس گفته است : طبیعت از جهت ثبات علت حرکت نمیشود. باید
 مرادش از علت در این جا علت موجب حرکت باشد نه علت معده. هر معلولی احتیاج
 بعلت موجب دارد، خلط بین علت موجب و علت معده، شیخ را دچار اشتباه باین بزرگی
 نموده است .

خلاصه کلام آنکه فرض دوسلسله نتیجه اش این میشود که طبیعت با انضمام هر حالتی
 از حالات قرب و بعد نسبت بمقصد علت از برای قطعه خاصی از حرکت میگردند آنکه
 هر مرتبه ای از مراتب قرب و بعد علت مرتبه دیگر گردند بدون آنکه در طبیعت تأثیر کند چون
 حرکت بحسب وجود استناد بطبیعت دارد و مقتضی وجود حرکت طبیعت است .

علاوه بر این چون علت و مبدء جمیع اعراض طبیعت است و دوسلسله مفروضه که
 شیخ برای فرار از حرکت جوهریه بآن چنگ زده است بحسب وجود تأخر از طبیعت
 دارند چگونه از طبیعت ثابته صادر گردیده اند چون دوسلسله مفروض عرضند و اعراض
 در جمیع اطوار و شئون تابع معروضند. از آنچه که ذکر کردیم و فرق گذاشتیم بین
 علت معده و علت مقتضی وجود معلول ظاهر میشود اشتباهات مرحوم جلوه (ره) در رساله ای
 حرکت جوهریه . پس سیلان عالم طبع ملازم با حدوث زمانی عالم است .

شد مبدل آب این جـ و چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار

وقد خالف فيه من أهل التوحيد الحكماء ومن غيرهم الدهريّة وهم جماعة منسوبة إلى الدهر لاسنادهم الحوادث إليه وببالبغون في ذلك حتى ظنّ انهم لا يثبتون صانعاً ورائه كذا في الحواشي الشريفة. وتفصيل مذهب الحكماء ان الاجسام الفلكية عندهم قديمة بموادّها وصورها وأعراضها. والعنصریات قديمة بموادّها لابلورها إلا بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصر «ما» وقد ماؤهم على أن الاجسام قديمة بذواتها لابلوفاتها و اختلفوا في تلك الذوات انها الجسم أو ليس بجسم و على تقدير الجسميّة انها العناصر جملتها او واحد منها أو أجسام صغار صلبة و على تقدير عدم الجسميّة فقل نور وظلمة حدثت العالم من إمتزاجها. وقيل نفس وهیولی تعلقت الاولى بالاخري فحدثت الكائنات كذا قال شارح المقاصد نقلاً عن الامام. ثم قال: والظاهر انها رموز على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء. والمصنف أشار إلى مذهب المليّتين (۱) بقوله: العالم أی الاجسام بجميع ما فيه كما قال: وبالجملّة لاشيء من الاجسام والجسمانيّات إلا وهو متجدّد الهويّة، وتجدّد الهويّة دليل للمصنف في حدوث الاجسام زماناً وبه ثبت

۱- اثبات حدوث زمانی عالم بدون قول بحرکت جوهری ثابت نمیشود چون بنا برمسلك مشهور از حکماء سیلان و انقضا و تجدد و تصرم در موجودات عالم ماده بطور کلی ثابت نمی باشد اگر چه انکار حرکت جوهری و عدم قول بمسبوقیت عدم صریح در جمیع ذرات عالم ماده انحراف از طریقهای انبیاء نمی باشد بنا بر طریقهای شیخ الرئيس و دیگران عالم وجود حادث و مسبوق بوجود حق است نگارنده در رساله‌ی حرکت در جوهر این معنی را بطور تفصیل بیان کرده است. بنا بر کون و فسادهم عالم ماده حادث بحدوث زمانی میباشد و جمیع موجودات معلول اراده‌ای ازلیه‌ی حقند و حدوثی که معقد اجماع اهل ملل وادیان می باشد بالآخره ثابت است مصنف در مباحث مواد ثلاث اسفار در بیان آنکه پاره‌ای از موجودات دارای دو امکان هستند، امکان ذاتی و امکان استعدادی و اگر چنانچه امکان منحصر بامکان ذاتی بود باید موجودات عالم ماده در کتم عدم و خفاء ازلی بماند گفته است (الف) «ولوا نحصر الامکان فی القسم الاول یغلق باب الافاضة والاجادة، و یبقى فی کتم عدم عدد من الوجود لم یخرج الى فضاء الکون اکثر مما وقع وهو مبرهن الاستحالة» فیما بعد انشاء الله تعالی، و لیس فی هذه الاحکام حیص عما ذهب الیه المحققون من أهل الشریعة ولا حید عما یراه المحققون من أهل الحکمة القویمة، انما الزیغ فی*

المرام ویدفع هذا كلام الحكماء ويحصل غرض الملتين ، وما هو مرام السابقين: العالم

*الحکم بقدم المجموعات الزمانية (الف) ولانهاية القوى الامكانية، فان الحوادث المتسابقة (ب) وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير و مادة وزمان ولكن الحوادث الابداعية سواء تجردت عن الزمان والمكان أو اقترنت بهما لا على الوجه الانفعال والتجدد لا يعترضها المسبوقية بالزمان والمكان الخ،

در رساله‌ی حدوث «چاپ سنگی طهران ص ۶۶» وجواهر و اعراض اسفار «چاپ سنگی طهران ص ۴۸۸ فصل ۳۳۹» گفته است: «فی ان القول بحدوث العالم مجمع علیه بین الانبياء عليهم السلام والحكماء . اعلم ان ما ذكرناه وأوضحناه سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجميعة من السموات وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل والشرايع الحققة وجميع السلاك الالهية الماضية، در الهيات اسفار جلد سوم «چاپ سنگی طهران ص ۱۷۵» گفته است: «الموقف العاشر فى دوام وجود المبدء الاول»*

الف- استاد نكارنده در علوم عقليه «سيد سادات اعظم الحكماء المعظمين وقدوة المجتهدين آقا ميرزا ابوالحسن قزوینی روحيفداه» در حواشی خود بر اين موضع اسفار فرموده است: « يعنى قدم المجموعات الزمانية «بما هي هي» ولانهاية القوى الامكانية بدون انتهائها الى اصل ثابت دهرى و هوفيضه و فعله بما هو فعله و من صقعه و أما على القول بانتهائها اليه فالقدم يرجع الى ذلك الاصل الالهى لالى العالم بما هو عالم و عند التحقيق فمآل القول بقدم العالم يرجع الى قدم الحق و فعله فافهم فانه دقيق .

ب- استاد علامه دامت افاداته در حاشیه‌ی بر این موضع فرموده اند: « ان الحوادث المتسابقة وهى الصور المتواردة على المادة الجسمانية على التعاقب الزمانى مسبوقه وجوداتها بأعدامها زماناً فكل واحدة منها صورة حادثة زماناً لكنها مرتبطة بأصل ثابت و هو التغير الكلى و هو مرتبط و متصل بمبادئها العقلية الدهرية التى بجهة ثباتها مبدء شوق المتحركات والمبادئ العقلية متصلة بأصل ثابت سرمدى بالثبوت المطلق و هو الحق الاول الذى هو خير محض بلا شر و كمال بالانقص و فعل بلا قوة فهو سبحانه بسرمديته و وجوب فاعليته يديم الافاضة على العقول المجردة وهى يديم الافاضة على المواد فجبهة القدم و الثبات راجعة الى فعله و تأثيره و ما هو من صقعه و الحدوث و التجدد يتحقق فى اثر فعله و نتيجة افاضته و هو المصنوع بما هو مصنوع ، فالعالم الجسمانى بشرائره بما هو عالم حادث و أما فيضه فقديم لانه لا يمسك عن الاعطاء كما فى الادعية الماثورة: « يا قديم المن » ولذلك حكم «قدس سره» بأن الهىولى قوة غير متناهية الانفعال والحق فاعل غير متناهى الفعل و التأثير و حكم بدوام الخيرات والبركات و بوجه بعيد مثل فعله وصنعه القديم بما هو صنعه مثل البحر الثابت ومثل الحوادث المادية مثل الامواج الحادثة والحبب المتراكمة المتولدة على البحر هذا محصل مرام هذا المحقق النحرير «صدر المتألهين» ولكن قل من يدركه و يصل اليه » هكذا افاد الاستاد ادام الله ميامين عزه و دولته

مسبوق الوجود بالعدم سبقاً لا يجمع السابق المسبوق وهذه المسبوقية يسمّى حدوثاً زمانياً بحسب الاصطلاح لا بمعنى وجوب كون المسبوق واقماً في الزمان لانه ليس بمعتبر عند المحققين في مفهوم القدم والحدوث الزمانيتين؛ الزمان وغير المحققين من المتكلمين توهموا بسبب النسبة وجعلوا العالم السابق أمراً مقتدرّاً غير قار الذات بحسب الوهم و يقولون بالزمان الوهمي وعدم مجموع العالم بما هو مجموع واقع فيه وهذا عندهم مناط صدق قول من قال بحدوث مجموع العالم زماناً وأما الحدوث الذاتي فهو المسبوقية بالعدم سبقاً يجمع السابق المسبوق ويقابله القدم الذاتي فكلّ حادث بالزمان فهو حادث بالذات من غير عكس و كلّ قديم بالذات قديم بالزمان من غير عكس وقيل القديم الزماني الذي ليس لزمان وجوده بدوأي لوجوده زمان ولكن ليس له إنتهاء و على هذا لا يصدق على قديم بالذات قديم بالزمان فما هو قديم بالزمان عند الحكماء من العالم حادث بالذات و هم يكتفون بالحدوث الذاتي في إثبات الواجب الصانع لان علّة الحاجة عندهم الحدوث و لاثبات كون الصانع مختاراً كما رأيهم ومراهم بصحة الصدور أي الصدور في وقت وعدمه في وقت آخر وما قال المحقق صاحب التجريد بعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة دليل لحدوث العالم أي عالم الاجسام أشخاصها وطبيعتها لان حدوث الطبيعة عند القوم منوط بشيئين حدوث كلّ فرد وتناهي الافراد وأما حدوثها لعدم خلّوها عن الحركة والسكون الحادثان لان الزمان معتبر في مفهوم كلّ منهما وأما التناهي لان وجود ما لا يتناهي محال للبرهان. وأما عند المصنف فحدوث الطبيعة إذا كان كلّ أفرادها حادثاً لا يتوقف على تناهي أفرادها لان نسبة الطبيعة إلى الافراد ليست نسبة الاب إلى الاولاد فبحدوث الافراد ثبت حدوث الطبيعة وحدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله

*وازية قدرته وبيان انه لم ينقطع و لا ينقطع فيضه عما سواه أبداً ، مع ان العالم متجدد كائن فاسد ، وانما الذي لا يبيد ولا ينقص أبداً هي كلمات الله تعالى، دراين كتاب هم فرموده است: دوام فيض با حدوث زماني عالم منافات ندارد و عالم را عالم زماني و مجردات و موجودات بلاد تجرد آباد را ازصقع ربوبی ميداند .

مما أجمع عليه المتكلمون واستدلوا عليه بما أورده الامام في كتاب الأربعين بما حاصله: ان ماسوى الله ممكن وكل ممكن يجب أن يكون محدثاً لان كل ممكن مفتقر إلى مؤثر في ترجيح وجوده على عدمه وهذا الافتقار إلى المؤثر لا يمكن أن يكون حال وجوده لان التأثير في الوجود والمادة حال كونه موجوداً تحصيل للحاصل فيجب أن يكون هذا الافتقار حال عدم الممكن أو حال حدوث وجوده وعلى التقديرين يلزم أن يكون الممكن مسبوقاً بعدم فهذا هو المراد من الحدوث. ولا يخفى ضعفه لان تأثير المؤثر في الممكن من حيث هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم «فتأمل» و مراد المصنف من العالم كما هو الظاهر عالم الاجسام سواء كان فلكياً أو عنصرياً وما ذكر فيه تام وصدق وحق عند من كان له قلب أو ألقى السمع. فمن قال: بقديم السماوات وعدم تجدد بالذات (۱) للجواهر الطبيعية والانحصار

۱- شیخ فلاسفه اسلام « علیه الرحمة والرضوان » در جمیع مواردیکه تحولات جوهری را انکار نموده است بین وجود و ماهیت خلط کرده است و چون قائل بتشکیک در یک حقیقت واحد که تشکیک خاصی باشد نبوده است از تصور اشتداد در جوهر عاجز بوده و خیال کرده است اگرما در پیدایش طبیعتی مثل انسان مثلاً قائل بحرکت در جوهر شدیم و گفتیم مبداً تکون انسان نطفه است و نطفه بواسطه استکمال تدریجی از جمادی به نباتی و از نباتی بحیوانی و از حیوانی بانسانی منتقل میشود و در انسانیت هم استکمالات عدیده دارد و در وجود انسان هم حرکت استکمالی متصور است لازمه اش آنستکه انسان از وجود متحصل انسانی خارج شود و بماهیت دیگر منقلب گردد غافل از آنکه نباتی که مبدل بحیوان میشود مرتبه نازل حیوان و نبات بالفعل و حیوان بالقوه است و داخل انواع نباتات متحصل بالفعل بشرط لا، نمی باشد، یا حیوانی که بواسطه استکمالات تدریجی انسان میشود و در صراط انسانیت است حیوان لا بشرط است که مرتبه نازل انسان است یا استکمالات تدریجی که از برای طبیعت انسان حاصل میشود مستلزم خروج انسان از انسانیت و دخول در طبیعت دیگر نمی باشد بلکه معنای حرکت در جوهر آنستکه از برای انسان اکوان مختلفه است که بحسب تدریج برایش حاصل میشود و هر مرتبه سابقه بر وجود جوهری بمینه هیولا و ماده برای مرتبه لاحق است .

همانطوریکه اشتداد بیاض را از نوع خودش بنوع دیگر منتقل نمی نماید در تحولات جوهریه هم اشتداد استکمال همان طبیعت است مگر در حرکات کثیره متوارده بر طبیعت*

الغیر القارّ فی الزمان والحرکة، لم یفرق بین حال الوجود وحال الماهیة عن غفلة فوجب

* مثل آنکه طبیعتی از بیاض ضعف پیدا نماید و از نوع خود بنوع دیگر منتقل شود و یا انسان در حرکات استکمالی مبدل بعقول لاحق و در حرکات معوجه و تنقصات مبدل بشیاطین یا بهایم شود انشاء الله در مباحث بعدی اثبات خواهیم کرد که جمیع تبدلات طبیعی به ناشی از حرکت و خروج تدریجی است موضوع در حرکت جوهریه هیولاست باصورت «ما».

شیخ در کتاب شفا گفته است (طبیعیات چاپ سنگی - طهران ص ۴۳): « الفصل الثالث فی بیان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها فنقول: ان قولنا ان مقولة كذا فيها حركة قديمکن ان يفهم منه أربعة معان أحدها ان المقولة موضوع حقیقی لها قائم بذاته (بذاتها-خل) والثاني ان المقولة وان لم يكن الموضوع الجوهری لها فبتوسطها تحصل للجوهر اذهی موجودة فيها والا كما ان الملاسة انما هی للجوهر بتوسط السطح والثالث ان المقولة جنس لها وهی نوع لها والرابع ان الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر ومن صنف الى صنف والمعنى الذى يذهب اليه هو هذا الاخير فنقول: اما الجوهر فان قولنا: ان فيه حركة. قول مجازى فان هذه المقولة لا يعرض فيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة واذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعالها الصرف كمال متوسط؛ وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص وذلك لانها اذا قبل الاشتداد والتنقص لم يخ اما أن يكون الجوهر وهو فى وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه أولا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية بل انما تغير عارض للصورة فقط فيكون الذى كان ناقصاً فاشتد، قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة او غيرهما لا كوناً وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهرأ آخر وكذلك فى كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويكون الاول قد بطل ويكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية الى غير النهاية بالقوة كما فى الكيفيات، اين كه شيخ گفته است: صورت جوهریه قبول اشتداد نمى نماید برای آنکه اگر قبول اشتداد نماید یا جوهر در وسط اشتداد باقى است در صورت بقا صورت تغيير نکرده است و اگر هم در وسط اشتداد باقى نیست جوهر دیگر جای آن را گرفته است کلامی دور از تحقيق است.

ما میگوئیم: جوهر در صورت اشتداد باقیست ولی بوجود اکمل از وجود قبلی اگر وجود قبلی ده درجه از وجود را واجد بود وجود بعدی آن ده درجه را داراست باشد و زاید. حقیقت انسان متحرك در ذات همیشه باقى است باین معنی که هیولا دائماً یکفرد از انسان را واجد است و در هر آن على سبيل الاتصال بماده، جوهری کاملتر افزوده میشود و صورت نوعیه باقى است على وجه التجدد والاتصال، همانطوریکه حرکت در بیاض متصل*

بیان الفرق بأن التجدد حال ماهیة الزمان والحرکة لان ماهیة تم ماماهیة التجدد والا بقضاء

* واحد است ، و بحسب وجود قبول انقسامات الی غیر النهایه را بطور قوه نه فعلیت مینماید حقیقت جوهر هم همین حال را دارد ولی این اشتداد و استکمال تدریجی و تحول ذاتی علی نحو الاتصال برای وجود بالذات و از برای ماهیت بالعرض است و چون اصالت ماهیت باطل است تشکیک در ماهیت لازم نمی آید ولی ماهیت جوهریه محاذی با وجود که جامع کثرات و فعلیات مادون حاصله از حرکت باشد تشکیک بر دار است ولی بالعرض .

همانطوریکه در بیاض اشتداد محقق است «بحسب وجود» در حقیقت جوهریه هم همین جهت موجود است ، و حرکت نوع را از نوعیت خارج نمیکند .

نوع در وسط اشتداد باقیست ولی بوجود تجدیدی و تصرمی و معنای حرکت در مقوله آن است که موضوع حرکت دائماً بیکفرد از مقوله متصف است؛ النهایه در عرضیات موضوع حرکت جسم است و در طبیعت جوهری هیولا باصوَره «ما» و تبدل صورت مستلزم تبدل هیولا نیست تا مستلزم حدوث ماده شود و معنای تدرج و تدریج که توسط بین قوه صرف و فعلیت محض باشد در اینجا بعینه موجود است و ماده دائماً بصورت متحول است و چون حصول صور تدریجی و بنعت اتصال است تعری هیولا از مطلق صورت در این فرض لازم نمی آید ولی بنابر کون و فساد این معنا لازم می آید و ما بطور تحقیق در مباحث بعدی این مطلب را بیان خواهیم کرد .

واما اشکال دوم شیخ که فرموده است : (الف)

« ونقول ایضا ان موضوع الصورة الجوهریه لایقوم بالفعل الا بقبول الصورة کما علمت وهی فی نفسها لایوجد شیئاً الا بالقوة والذات الغير المتحصلة بالفعل یستحیل ان یتحرك من شیء الی شیء ؛ فان كانت الحركة الجوهریه موجودة فلها متحرك موجود و ذلك المتحرك یكون له صورة عوبها بالفعل ویكون جوهرأ قائماً بالفعل فان کان هو الجوهر الذی کان قبل أن یصیر متحركاً فهو حاصل موجود الی وقت حصول الجوهر الثانی لم یفسد ولم یتغیر فی جوهریته بل فیأحواله وان کان جوهرأ غیر الجوهر الذی فرضت الحركة عنه والذی الیه فیکون قد فسد الجوهر الاول الی الجوهر الوسط وتمیز اذن جوهر ان بالفعل . »

از این برهان معلوم میشود که شیخ تصور کرده است در حرکات جوهریه ماده بدون تلبس باصورت عاریاً از جمیع صور متحول بصورت دیگر میشود غافل از آنکه موضوع حرکت همیشه ماده و هیولی باصورت (ما) میباشد و حرکت جوهریه با کون و فساد فرق دارد *

والطبیعة إنما وجودها، وجود التجدد والانقضاء ولها ماهیة قارّة (۱) فانحصار الغير

* چون در کون و فساد ماده صورتی را خلع و بصورت دیگر متحول میشود .

واز آن تعبیر بخلع و لبس مینمایند ولی در حرکت جوهریه لبس بعد لبس یا لبس ثم لبس است و هر صورت سابقه بعینه ماده از برای صورت بعدی میشود تجدد صورت مستلزم حدوث هیولی نخواهد شد و چون حرکت متصل واحد است و اجزای بالفعل ندارد مستلزم خلو هیولی از صورت نمی باشد بطور تفصیل این معنا را ذکر کردیم علاوه بر این موجود متجدد سیال منقوض است باصل ثابت و فرد عقلانی که جهت ثبات موجودات مادیه است خلاصه کلام آنکه از تجدد صورت عدم بقاء ماده و موضوع لازم نمی آید چون متحرك در حرکت جوهری مجموع ماده و صورت سابق نیست تا آنکه از زوال و تجدد صورت موضوع حرکت منقفی شود متحرك ماده است با صورتی از صور متجدده علی وصف الاتصال و اگر تجدد صورت ملازم با زوال ماده و حدوث ماده دیگر شود باید در هر صورت کائنه ای این حرف جاری باشد و شیخ الرئيس و اتراپ و اتباع او قائل بکون و فساد هم نباشند (الف) .

۱ - صدر الحکما «مصنف علامه قده» در مباحث حرکت اسقار فرموده است *

الف - مرحوم جلوه در مقام دفاع از شیخ در رساله ای که در حاشیه ی شرح هدایه ی ملا صدرا چاپ شده است «شرح هدایه چاپ سنگی ص ۲۷۷» گوید: «واعلم أن توارد الصور علی الهیولی لأعلی سبیل التدریج الاتصالی كما فی الكون والفساد علی مذاق المشاء و بقاء الهیولی بصورة ما جائز؛ و اما توارد الصور علی سبیل التدرج الاتصالی و هو الحركة و کون الهیولی موضوعاً للحركة فلا يجوز، لان مناط الاتصال التجددی الذی یکون مرسومّاً للحركة التوسطیة یجب أن یکون له وجود متحصل بالفعل و یجب ان یکون متحققاً قبل المرسوم بالذات و الهیولی لما كانت محض القوة بحسب الذات لیست كذلك فلا یکون لها کون متحصل بین المبدء و المنتهی حتی یکون راسمة لشیء الحاصل انه لابد فی الحركة من موضوع شخصی ثابت له الفعلیة و الهیولی لا تكون لها الفعلیة و اما فی الكون و الفساد فلا یلزم الوجود محل قابل للصورة» از آنچه که ذکر کردیم جواب مناقشات مرحوم سید الحکماء آقا میرزا ابوالحسن جلوه قدس الله سره هم معلوم شد رساله ای را که مرحوم سید در حرکت جوهریه نوشته است حاکیست که هیچ توجه به بیانات صدر المتألهین نکرده است و از صدر و ذیل کلماتش معلوم میشود که نحوه وجود تجددی را که تصریم و حرکت در صمیم ذات و حاق جوهر آن ماخوذ باشد تصور ننموده است و در این مسأله متحیر است.

و باین نکته که وجود سیال و حدتش عین کثرت و ثباتش عین تجدد و بقاء آن عین زوال و سیلان است بر نخورده است و ندانسته است که موضوع در حرکت جوهری ضعیف ترین اشیاست و صور متوارده بر آن موضوع در حرکت اشتدادی استکمال است این استکمال بنحو تدریج حاصل میشود هر صورت سابقه زمینه از برای صور لاحقیه میشود و آنچه که در تصریم زائل میشود نقص جوهری طبیعت است و در این سلوک تدریجی همیشه معنای حرکت که توسط بین قوه صرفه و فعلیت *

القارّ بحسب الماهية في الزمان و الحركة لا ينافي ما قاله المصنف: بتجدد الطبيعة

* (الف): «واعلم ان الحركة لما كانت متحركة كية الشيء «لأنها نفس التجدد والانقضاء» فيجب ان يكون علته الغريبة امرا غير ثابت الذات والالم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجددا، بل سكوناً وقراراً فالفاعل المزاو لها امريكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكلما كانت الحركة من لوازم وجودها فلها ماهية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجوداً وكل ما يكون من لوازم الشيء الخارجى فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجى فيكون وجود الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد وان يكون ثابت الماهية (ب) متجددة الوجود»

بنا بر حرکت جوهری حرکت بحسب وجود خارجی لازم غیر منفک وجود جسمانیست و چون حرکت ذاتی و جوهری وجود جوهر است جعل وجود جوهر «بعینه» جعل حرکت است و متحرک جوهری در حرکت احتیاج بجعل ندارد .

اگر قائمی بگوید : موضوع حرکت باید امری ثابت باشد «بنا بر حرکت جوهر» باید ثبات بحسب ماهیت و مفهوم را قصد نماید نه ثبات بحسب وجود خارجی را و اینکه محققان فرموده اند: موضوع حرکت باید از جهتى بالقوه و از جهتى ثابت و بالفعل باشد در *

* محضه باشد ثابت است

عمده اشکال آخوند بر شیخ اینست که شیخ میگوید صورت متجدده چون زائل میشود از زوالش زوال هیولی لازم میآید در حالتی که در کون فساد هم صورت زائل میشود و هیولا هم بنا بر حرکت جوهریه آنی معرا از صورت نمی باشد و همیشه هم آغوش با صورتست و با وجود صورة «ما» موضوع حرکت است همانطوریکه بنا بر کون و فساد بقای هیولی و انحفاظش منوط بموجود مجرد است و شیخ گفته است که هیولی با وجود واحد نوعی (مطلق صورت) و موجود مجرد «در عالم ربوبی» محفوظست ما در حرکت جوهر هم همین حرف را میزنیم .

الف - اسفار اربعه چاپ سنگی طهران ص ۲۲۳

ب - فرق واضح است بین موجودی که تجدد و سیلان و تصرف أخذ درحد و ماهیت آن شده باشد و موجودیکه حرکت و انقضا در وجودش مأخوذ باشد و از جهت ماهیت ثابت باشد در اول تجدد و انقضاء عین آن شیء است نه آنکه برای آن شیء تجدد ثابت باشد در اول که تجدد در نفس حقیقت آن ملحوظ است جاعل آن باید نفس تجدد و انقضاء و سیلان را جعل نماید و ممکن نیست جاعل چنین وجودی ثابت الهویه باشد و اما اگر تجدد از لوازم وجود چیزی شد چنین موجودی در تحقق خارجی احتیاج بأصل وجود و خارجیت دارد و چون حرکت از لوازم وجودش می باشد در حرکت احتیاج بجاعل ندارد و لازم بمجرد تحقق ملزوم محقق میشود و جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن محال است در این مطلب باید دقت کامل شود ، بر کثیری از اهل فن نیز این نکته مخفی مانده است .

ولیس هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد لان برهانه كما قال: لاح له من عند الله لاجل التدبر فى آيات الله. ومما يشير إلى تجدد الطبايع الجسمانية قوله تعالى: «وهو القاهر فوق عباده و يرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون» ووجه الاشارة: أن ما وجوده مشاكك لعدمه و بقاءه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقاءه هى بعينها أسباب هلاكه و فناءه، ولهذا كما اسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفى إليهم وفى كلمات الاوائل تصريحات به. قال المعلم للفلسفة اليونانية: إنه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتاً قايماً مبسوطاً كان أو مركباً إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه؛ وذلك أن من طبيعة الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرمًا لأنفس له لبادت الاشياء وهلكت. وعبارته ناصة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيّال. وقال فى الفتوحات: «فالوجود كله متحرك على الدوام دنيًا و آخره لان التكوين لا يكون إلا عن متكوّن، فمن إليه توجهات دائمة وكلمات لاتنفد و هو قوله: وما عند الله باق»

هذا إشارة إلى بقاء كلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله (۱) ودثور أصنامها

در حرکات عارض بوجود خارجى تمام و صحیح است.

بنا بر حرکت جوهری فاعل مباشر و مزاوّل حرکات «عرضی» در حرکات جوهری و ذاتی که مبدء حرکات عرضیه اند با حرکت بیکو وجود موجودند؛ ثباتش عین حرکت و فعلیتش عین قوه است در حرکت جوهریه صورتهای متوارد چون بنحو لبس بعد لبس است نه خلع و لبس هر صورت قبلی قوه از برای صورت بعدیست.

وجود خارجى جوهر جسمانى وجودیست که عین تجدد و انقضاء و تصرّم است، چنین وجودی در اتصاف بحرکت و سیلان احتیاج بجاعل ندارد احتیاج بجاعل در صورتی برای وجود مادی سیلانی تصویر دارد که حرکت صفت ذاتیه از برای آن نباشد پس جمیع حرکات حاصل از طبیعت، مستند بسیلان و حرکت نفس وجود خارجى طبایع جسمانیست.

۱- آخرند ملاصدرا «قدّه» عقول طولی و عرضی را از صقع ربوبی دانسته و از جمله‌ی عالم و ماسوی الله نمیداند و حکم عالم هم بر آن مترتب نمیشود لذا حدوث زمانی عالم وجود که اجماعی ملیون میباشد شامل عالم عقول نیست حکمای سابقین هم که قائل بحدوث زمانی عالم میباشدند مرادشان از عالم غیر عالم عقول است قول بحدوث زمانی عالم ماده، متفرع بر حرکت جوهریست و حرکت جوهری شامل همه‌ی ذرات عالم ماده است در کلام الهی*

الجسمانية قد لا لات الآيات كقوله: «والسماوات مطويات بيمينه» وقوله: «إننا نرث الأرض»

* آیات زیادی موجود است که ناظر بحدوث زمانی عالم و حرکت جوهری و فناء و دثور عالم ماده است خلاصه آنکه طبایع جسمانی سیال و آنی بقاء ندارند دلائلی که شیخ الرئيس و اتراپ و اتباع او برای نفی حرکت جوهری ذکر کرده اند مخدوش است .

عقول «مجرده» تسرمدی غیر از تسرمد حق ندارند و باقی ببقاء حقند نه باقی به ابقاء حق بین این دو معنی فرق دقیق و لطیفی است که درك آن صعوبت دارد بیان فرق این دو اینست که از برای هر موجود طبیعی غایت ذاتیه ایست که موجود طبیعی ذاتاً و قهراً بآن متوجه است توجه موجودات این نشاء بمال عقل و عالم ربوبی جبلی و فطری و هر سافلی طبعاً متحرك بطرف آخرت است و هر ناقصی متوجه کامل و هر موجود بالقوه ای ملتجی بموجود بالفعل است کمال و فعلیت هر موجودی بوجود شدیدتر و قوی تر از خود میباشد لذا کمال جسم بصورت طبیعی و کمال طبایع جرمیه بصورت عقلی و نوربست و چون باطل و عبث در طبیعت وجود ندارد حتماً باید موجودات بغایت اصلی خود برگردند و اتصال آنها بمقل ممکن الحصول باشد و اگر نهایت موجودات اتصال بمقول نباشد جعل و ایجاد چنین میل طبیعی و جبلی در نهاد و باطن جمیع موجودات عبث و باطل است « لا باطل و لا عبث فی الوجود» (الف)

امکان اتصال بمال مجرد و عقل یا امکان استعدادیست و یا امکان فطری و فعلیت عقول مجرده بلکه موجودات برزخیه جمیع کمالات وجودی آنها از ازل حاصل و چون احتیاج بشرایط و معدات وجودی ندارند ممنوع از کمالات لایق بخود نبوده و آنچه از کمال برای آنها امکان داشته است برای آنها حاصل شده است در موجودات مادی چون برای نیل بکمالات احتیاج بامکان استعدادی دارند و وجود آنها توقف بر شرایط و معداتی دارد گاهی بحسب اتفاق چون عالم آنها عالم اتفاق است بواسطه پیدایش برخی از موانع بعضی از افراد این عالم از کمال لایق بخود ممنوع گردند .

ولی چون عنایت حق اقتضا مینماید ایصال موجودات را بکمالات لایق خود و قسر اکثری و دائمی محال است ممنوعین از کمال نسبت بواصلین بکمالات خود قلیل و معدودند . در جای خود مبرهین گردیده است جمیع طبایع موجود در عالم ماده دارای طبیعتی عقلی اند که بحسب وجود تام و تروسمت مدبریت نسبت بموجودات مادی و طبایع دارد موجودات مادی سالک بسوی عالم عقلند چون هر فرعی باید باصل خود رجوع نماید*

الف — چون علم عنائی حق اقتضاء مینماید که هر موجود را بکمالات لایقه بآنها برساند و نظام طبیعی تابع نظام ربانیت

علی ماهو المدعی ظاهر لان تبدل الطبيعة يستلزم الجمع فی الباطن والارث دل علی أن الموروث شیء حصل بالتدریج وفات عنه ما كان معداً لحصوله وأما الرجوع فانما بتغیر الذات إذ مضع بقاء الذات بهذه الاوصاف اللازمة لا يمكن الرجوع إلى عالم أشرف وباقي الالفاظ أظهر .

و مبدء هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة تجدد الطبيعة (۱) وهي

✽وهر صاحب غایتی باید بغایت خود متصل وباصل خود متحد ویکتا گردد صاحب غایت متدرج الوجود و غایت واصل، ثابت وباقی و دائمست و غایت وجودی آن شهود باری تعالی میباشد و چنان محو شهود حقست که خود را نمی شناسد و امکان وجودی و قصور ذاتی آن منجبر است بوجود حق اول و محبوب و مراد مطلق و چون عشق بمافوق جبلی و فطری عقول است و تخلف از مقتضای فطرت اصلیه مفقود است و عقول حق را شهود مینمایند و شهود حق برای آنها فعلیت دارد طلب تدریجی و حرکت در آنها برای نیل بمحبوب اصلی مفقود است و حجاب بین آنها و حق تعالی نیست انوارشان مطموس در نور وجود حقست و باقی ببقاء اویند و وجود آنها متمیز از وجود حق نیست و بر آنها اطلاق لفظ عالم و ماسوی الله نمیشود هر چه که بر آن اطلاق اسم عالم میشود حادث زمانی و متحرك بحرکت جوهری است این بود خلاصه کلام در فرق بین موجوداتی که باقی ببقاء حقند و موجوداتی که باقی ببقاء این مطلب را صدرالدین شیرازی در اکثر از کتب خود بیان کرده است .

۱ - مصنف در اسفار مبحث حرکت جوهریه گفته است (الف) : « فالبدء القريب للحرركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم از الاعراض كلها تابعة للمصور المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدء اول لحرركة ماهی فيه »

هر متحرکی دارای طبیعتی میباشد که مبدء قریب و فاعل مباشر حرکت استاعم از اینکه حرکت طبیعی یا قسری و یا ارادی باشد ، در حرکات طبیعی این امر واضح است چون معنای حرکت طبیعی آنستکه حرکت عارض طبیعت و طبیعت متحرك باشد ، در حرکت قسری هم قاصر علت معد حرکت و علل اعدادی علل بالذات نمیشاند از این جهت قسر بالاخره زائل شده و متحرك طبیعت میباشد در حرکات قسری همیشه قاصر طبیعت را از مسیر خود منحرف مینماید ولی فاعل حرکت طبیعت است .

از آنجائیکه قسر دائمی و اکثری محال است قسر زائل و طبیعت « بما هی هی » منشا*

صورة جوهرية سارية في الجسم هي مبدء قريب لحركة الذاتية وسكونه و منشاء آثاره ، ومامن جسم الا ویتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوری الساری فی جمیع أجزائه وهو أبدأ فی التحول والسیلان والتجدد والانصرام والزوال والانهدام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها و تجدد ها ، لان الذاتی غیر معلل بعلة سوى علة الذات والجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة ، واما تجدد ها فلیس بجعل جاعل وصنع فاعل وبها یرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعینه هذا الوجود التدریجی وبقاؤها عین حدوثها وثبوتها عین تغییرها فالصانع یوصف ثباته وبقائه ابداع هذا الکلین المتجدد الذات والهوية والذی جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم وهی الحركة غیر صالح لذلك

مراد المصنف ان مبنی البرهان علی حدوث الاجسام کلها هو تجدد طبیعتها و صورتها السارية فیها لان التجدد انما یكون للمتغیر المتبدل الفانی لا للثابت الباقی وهذا

* حرکت می باشد ، در حرکات ارادیه هم فاعل حرکت ، طبیعت است چون افعال جسمانی نفس «بدون توسیط طبیعت» بلا واسطه از نفس صادر نمیشوند ، نفس در این قسم از افعال قوای جسمانی را جهت حرکت جسمانیه استخدام مینماید و افعال نفس را در این موارد فعل تسخیری و نفس (الف) را فاعل بالتسخیر نامیده اند .

بنابر آنچه که ذکر شد مبدء قريب و فاعل مزاوّل حرکت در جمیع حرکات قوه‌ی ساری در جسم است که از آن تعبیر بطبیعت نموده اند اعراض جمیعاً تابع صورت نوعیه اند .

بعد از آنکه معلوم شد مبدء وجود حرکت و فاعل مزاوّل آن طبیعت است ، حرکت حقیقتی غیر از انقضاء و تجدد و تصرف ندارد بلکه حرکت نفس تجدد و تصرف و زوالست ، جهت ثبات در آن متصور نمی باشد ؛ شاید علت قريب و فاعل مباشر آن امری ثابت الوجود والهویه باشد ، باید فاعل حرکت امری متدرج الوجود و سیال الهویه باشد ، فرض ثبات مبدء حرکت فرض سکون و عدم تجدد حرکت است ؛ باید نحوه‌ی وجود طبایع جسمانی سیال و یک آن ثابت نباشد ؛ و چون این حرکت در جوهر و ذات شیء است آن را مبدء علامه اعلی الله قدره حرکت در جوهر نامیده اند

الف- نفس باعتبار وجود نازل متحرك بحرکت جوهریه است ، بلکه نفس در مرتبه‌ی نازل عین مواد و اجسام است و در ابتدای وجود جسمانیست و بتحوّلات جوهری بمقام تجرد و تروحن میرسد.

ظاهر واضح لاریب فيه وإنما الارتباب في المقدمات وما يبني الكلام عليها وما ينفّر عليه فنبحث فيها وفيما عليها فنقول: قوله: وهى صورة جوهرية. أى النوعية واذ قيل: الصورة الحالّة فى المادّة. فالمراد منها الجسميّة واذ قيل. الحالة فى الجسم. فالمراد النوعية لان الجسم، جسم بمادّته وصورته الجسمية فلا يرد ما قاله الشيخ «ره» قوله: سارية فى الجسم ينافى كونها صورة جوهرية لان الجسم انما هو جسم بمادته وصورته فى الجسم، فما السارى ولعلّه اراد بالجسم المادّة فيتم له مراده. وقول المصنف وهو أبداً أى الجوهر الصورى السارى أبداً فى التحوّل والسّيلان والتجدّد والانصرام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها لان الذاتى لا يعملّ واما كون دعوى الحدوث ذاتياً للطبيعة فيفهم من قوله: أبداً فى التجدد والانصرام. واما ثبوت حقيقته فبما سيأتى من الكلام واما ان الذاتى لا يحتاج الى علّة غير علّة الذات فلان الذاتى لا ينفك عن الذات بل وجوده لازم لوجودها واللازم مجعول بجعل ملزومه وبعد جعل الملزوم ليس له حالة الجواز حتى يحتاج الى الفتياض مفيض (۱) وجوده، لان الذاتيات كماهى موجودة بوجود

۱- اینکه در کلمات اساطین حکمت وارد است: هر متحرکى محتاج بمحرك است که مفید حرکت باشد در حرکات عرضیه است واما در حرکت جوهریه وجود تجدّدی احتیاج بمفید حرکت ندارد و جعل وجود آن بعینه جعل حرکت است و در حرکت جوهریه احتیاج بمفید وجود است نه مفید حرکت، در حرکات عرضیه که طبیعت در یکى از مقولات عرضیه حرکت مینماید مثل حرکت در کیف یا کم یا وضع احتیاج بمحرکى دارد که حرکت را بآن افاده کند ولى طبیعت متجدده احتیاج بمفيض وجود دارد ونحوه وجود متجدد حرکت ذاتى آنست.

بعبارت دیگر - چون در حرکات عرضیه جعل متحرك (جسم) بعینه جعل حرکت نیست معلل است بمحرکى غیر خود لذا قدما گفته اند: هر متحرکى احتیاج دارد بمحرك ثابت، و در حرکات جوهریه چون جعل طبیعت عین جعل طبیعت است متصرف سیلان و انقضاء؛ معنای حرکت در جوهر سیلان نحوه وجود جوهر است، نفس مفهوم طبیعت ثابت ونحوه وجودش سیال ومتصرم است و سیلان وتصرم بحسب وجود خارجی عارض بر هویت متجدده نیست بلکه وجود متحرك نفس تجدد و سیلان است

در حرکات عرضیه طبیعت بحسب هویت و ماهیت ثابت و حرکت از عوارض وجود متحرك است.

باید درست تأمل کرد در این کلام و فرق گذاشت بین عوارض وجود و عوارض ماهیت *

واحد کذا مجعولة بجعل واحد، والشیخ «قدس سره» اعترض علی کلام المصنف: ولا سبب

* و بین اختلاف جهت قوه و فعل بحسب وجود خارجی و اختلاف بین عوارض وجود و عوارض ماهیت بحسب تحلیل عقلی .

این نکته باید مخفی نماند که معنای حرکت در طبیعت نوعیه جوهر بحسب هویت خارجی، آنستکه جوهر ناقص خارجی مثل طبیعت انسان در اوائل تکوین عبارت است از خروج تدریجی انسان از وجود ناقصی بوجود کامل و از وجود انسانی بوجود انسانی کاملتر و تمامتر، يك وجود واحد دارای استکمالات ذاتیه و تحولات جوهریه است و این طور نیست که انسان متحرك از نوع خود بنوع دیگر خارج شود مقوله جوهر بعینها مثل مقوله ی کیف قابل اشتداد است و هیولای مصحح حرکت در حرکت جوهریه در هر آنی متلبس بیک صورت و فعلیت مخصوص از طبیعت و هویت جوهر است و معنای حرکت در مقوله آنست که متحرك از ابتدای شروع بحرکت در آن مقوله، متصف بفردی از آن مقوله باشد و از برای طبیعت انسان از اول شروع بحرکت تا انتهای حرکت یکوجود سیلانی متبدل متصرم موجود است متحرك که هیولا باشد موضوع حرکت جوهریه است با صورتی بنحو ابهام، مفید وجود همانطوریکه ذکر کردیم در حرکت جوهریه موجود مفارق عقلیست که فعلیت محضه می باشد و جهت قوه و استعداد در آن وجود بوجه من الوجوه تصویر ندارد و در بحث مثل افلاطونی و عقول ذکر کرده اند که انواع ماده ای این نشاء فانی و دایر از بسایط و مرکبات در تحت تدبیر فرد مجرد عقلی خود هستند .

بطور کامل بیان کرده ایم که مبدء آثار در حرکات طبیعیه نفس طبیعت است و گفتیم که طبیعت اگر ثابت باشد مبدء اعراض مختلفه و حرکات متغیضه نخواهد شد و مبدء مباشر حرکت باید امری متجدد الذات والهویه باشد طبیعت جسمانی به اعتبار مادیت و حصولش در هیولی دائماً در حرکت و از قوه بفعلیت خارج میشود و هیولای متحده با طبیعت هرچه که از قوه بفعلیت خارج شود باز امکان قبول صور غیر متناهی در ذات آن موجود است .

حرکت و زمان که بوجود واحد موجودند در سیلان و تجدد تابع طبیعت جسمانی اند و چون طبیعت جسمانی دائماً در تغیر و تبدل بلکه عین تجدد و انقضا و سیلان است و هیولا هم قوه ی محضه و اعراض هم از توابع طبیعت جسمیه هستند؛ ناچار طبیعت احتیاج بمحرك دارد و در حرکت جوهریه طبیعت بنفسها متحرك است و احتیاج بمفید حرکت ندارد چون از برای طبیعت غیر وجود تجددی وجودی متصور نمی باشد .

بنا بر این طبیعت از معطی وجود استغناء ندارد و آن متحرك وجود یابد امری ثابت *

لحدوثها بوجوه وقال فی آخر کلامه إنما جزّ واعلی کلامه « کلام-دط » قاله من لا يعلم

* باشد جماعتی آن محرك عقلی را عقل - اشر و جمعی رب النوع و عقل عرضی میدانند صدر المتألهین بواسطهٔ براهینی قائل بآرباب انواع است ، از آنجائیکه موجود مادی و دائر فرع و رقیقت موجود مجرد عقلیست و نهایت و غرض از حرکت مادیات اتصال باصل خود می باشد یکنحوه اتصالی که آرباب تحصیل آن را ادراک مینامند بین این فرع واصل خود موجود است و جمیع قوای موجوده در عالم ماده نازل از آن عالم می باشند جمیع انواع ماده متصل بآرباب انواع و عقول عرضیه اند و خطوط شعاعیه معنوی از عقول قدسیه متصل بموجودات این عالم است و آن خطوط شعاعیه روابط بین عالم معنی و عالم حسند .

مقوم وجهت بقاء هر طبیعتی جوهر فرد مجرد عقلانیست که نسبتش بجمیع افراد ماده علی السواست و ذات هر موجود متجدد با فرد عقلانی و جوهر نورانی خود بحسب معنی متحد است و این حرکات متجدده مختلفه مربوط بآن وجود عقلانیست ؛ ذات طبیعت منظم است از جوهر ثابت مفارق جوهر متجدد هیولانی و بواسطهٔ اتصال و اتحادش با فرد عقلانی محیط بشر اش و وجود طبیعت وحدت و ثباتش محفوظ است و این تغیرات و تبدلات موجب تبدل نوعی طبیعت و بودن هر طبیعت متحرکه انواع غیر متناهی نخواهد شد و اشراقات متوارده بر طبیعت از آن جهتی که مرتبط بفرد عقلانیست ثابت و باعتبار انتساب آن بطبیعت متجدده متغیر است و این خود از عجایب مباحث عقلیه است و فاقره ورقاً ،

مثل حقیقت انسان در این دنیا که جسد و قوای ماده اودائماً در تغیر و تبدل واصل ثابت وجهت بقاء او نفس ناطقه است و این همه تغیرات و تبدلات مختلفه قادح در وحدت شخصی او نیست .

در جای خود مقرر گردیده است که عقول مجردی ماوراء این نشأه بمنزله روح و جان از برای مادیات متفرقه هستند موجودات ماده نحوه وجودشان وجود افتراقی و دور از جمعیت و موجودات مجرد بواسطهٔ تجردشان حیثیت وجودشان حیثیت اجتماع و عدم افتراق است و وحدت صرفه در آنها حکم فرما و نشاهای آنها نشاهای فصل است معذلک افراد ماده مرتبه نازله موجودات مجرد اند و چون وجود حقیقت واحده و دارای مقامات و مراتب متمیزه بشدت وضعف است همه افراد طولیه آن از یک اصل واحد و سنخ فاردند موجودات ماده بواسطهٔ استکمالات جوهریه عقول لاحقه خواهند شد و این مادیات همان حقایق عقلیه اند که تنزل نموده اند .

از برای حقیقت انسان مثلاً نشئات مختلفه است لذا شیخ یونانی در اثولوجیا*

قال ما خلق الله الشمس مشمشاً وانما خلق الشمس فقلنا له كون الشمس مشمشاً شيء أو ليس بشيء فان كان شيئاً فالله سبحانه خالقه وإن كان ليس بشيء فما الذى ينفيه فالذاتى إذا كان مغايراً للذات كانت علمته غير علمة الذات ولو بالمفهوم والاعتبار و قول الرئيس: ما خلق الله الشمس مشمشاً. أراد به أن ماهية الشمس ليست مجمولة تركيبياً لأنه ليس بمجموع أصلاً لان الجعل التركيبى يحتاج إلى المجموع والمجموع إياه وهذا الجعل لا يتحقق بين الشئ ونفسه. (۱) وقوله: كون الشمس

* گفته است: «ان هذه الحساس عقول ضعيفة وتلك العقول حساس قوية»

*

چرخ با این اختران نغز، خوش زیباستى

صورتى در زیر دارد آنچه در بالاستى

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکناستى

برای بحث تفصیلى این مطلب رجوع شود بمباحث عقل و معقول و مباحث نفس

کتاب اسفار.

۱- ممکن است کسی بگوید: در صورتی که وجود هر متجددی مسبوق بوجود متجدد

دیگر باشد نقل کلام میشود در علت علمش لازم این بیان تجدد حق وحدوث موجود ثابت محض و یا تسلسل است.

جواب آنکه تجدد اگر صفت ذاتی از برای موصوف خود باشد در تجدد و سیلان احتیاج بمجدد ندارد و در صورتیکه تجدد صفت ذاتیه باشد شیء در این صفت احتیاج بجاعل ندارد که آن را باین صفت متصف نماید برای آنکه ذاتی محتاج بجعل نیست و ملاک جعل امکان وعدم ضرورت است همانطوریکه حقیقت وجود بحسب تشان متفاوت الحصول و دارای مراتب است همچنین بعضی از موجودات بحسب کون خارجی متدرج الوجود و دارای وجودی هستند که عین سیلان است و تحقق خارجی آن منوط بزوال جزئی و حدوث جزء دیگر می باشد هر متغیری باید منتهی شود بموجودی که نفس تجدد و انقضاء باشد و چون حرکت و تغیر و تجدد برای آن ثابت و دائمی است باعتبار جهت ثبات مستند بوجود قدیم ثابت و باعتبار تصرم مبدء صدور حرکات عرضیه است این حالت فقط از برای طبیعت جسمانی ثابت است و بس؛ حرکت و زمان تابع حقیقت جوهریه اند اختلاف در اعراض ناشی از حصول شدت و ضعف در اصل طبیعت جوهر است اگر چنانچه مبدء وجود*

مشمشاً شیءً أو ليس بشيء. قلنا شیء - لكن ليس مغايراً للمشمش بحيث يحتاج إلى جعل آخر غير جعل المشمش لان المشمش بعد خلقه ليس خالياً عن هذا الكون حتى يحتاج في صدقه إلى جعل وتصرف آخر وقوله : علة الذاتی غیر علة الذات ولو بالمفهوم والاعتبار ان كان المراد المغايرة بحسب الاضافة أى إضافة العلة إلى الذاتی غیر إضافتها إلى الذات فهذا كما ترى وقال الشيخ «ره» قال المصنف وبها ترتبط الحوادث بالقديم «ای بالطبیعة» ليس بصحيح، لان القديم اذا وقع بينه وبين غيره ارتباطاً حادثاً كان أو قديماً كان حادثاً لحصول الافتراق وإنما الارتباط بين الحادث والحادث أعني فعله وإرادته أنهى . ما أدري ما أراد من الفعل والارادة الحادثة ومن خالقها ولا أدري في كلامه كثير رعاية الادب يقتضى هكذا يقال لانه قليل النظر فيما قلنا ثبتت حقيقته بما سيأتى وهو قوله : الذى جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم وهى الحركة غير صالحة لذلك وكذا الاعتراض الى آخر الكلام وحاصله أن الحركة لَمَّا كان معناها التجدد والانقضاء فيجب أن يكون علمتها القريبة أمراً غير ثابت الذات (۱) وإلا لم تنعدم اجزاء الحركة فاذا لم ينعدم الجزء الاول منها باقتضاء وباقتضاء العلة آيا لم يحصل جزء آخر والا إجتماع الاجزاء فلم تكن الحركة حركة ولا التجدد تجدداً فالفاعل المباشر لها ليس عقلاً محضاً من غير واسطة لعدم تغيره ولا نفساً من حيث ذاته العقلية بل ان كانت النفس

*اعراض طبيعت ثابت باشد ودر اصل حقيقت جوهر تجدد وحرکت فرض نشود بايد عرض واحد متصف بشدت وضعف نشود اختلاف در اعراض از قبيل اشتداد دريك نوع ويا انتقال از نوعى بنوع ديگر حاكى از حصول تغييرات وتبدلات در اصل حقيقت جوهر مى باشد . كسانى كه اين اصل عظيم «حرکت جوهرى» را منكرند از معنای تشكيك در اصل حقيقت وجود غافلند ميشود يك حقيقت واحدی دارای شئون مختلف باشد .

۱- عارف كامل ومحدث متبحر ملامحسن فيض «قدس الله سره» در كتاب عين اليقين «چاپ سنگى طهران ۱۳۰۳ هـ ق ص ۲۷۴، گوید : «لما كانت الحركة والسكون من آثار الطبيعة ، وقد تقرر ان كل ساكن فمن شأنه ان يتحرك ؛ فالطبيعة اذن متحركة دائماً اما بالفعل او بالقوة فهى اذن امر سيال الذات اذ لو لم يكن سيالاً لم يمكن صدور الحركة عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت فان الحركة لو كانت علمتها القريبة امراً ثابت الذات لم تنعدم اجزائها فلم تكن الحركة حركة بل سكوناً ولا التجدد تجدداً بل قراراً »

محرکه فیه اّما من حیث کونها فی الجسم او من حیث تعلّقها به فتکون اّما طبیعۃ اوفی حکم طبیعۃ ثمّ ان الحرکه اّما طبیعۃ أو قسریة أو ارادیة فان كانت الاولی فظاهر أن فاعلها الطبیعۃ و کذا ان كانت قسریة لان القاسر علة معدّة للمحرکه و لیس فاعلا لها والا لزالّت مع زواله و لیس كذلك و ایضاً القواسر لابدّ من انتهائها الی الطبايع كما حقّق واما الارادیة فالنفس فیها وان كانت یظنّ بها أنّها هی الفاعلة القریبة الا ان التحقیق انها لا تفعل الا من جهة کونها طبیعۃ نازلة او مستخدمة ایاها اوقواها المادیة ونحن نتمیّزن بالوجدان ان المیل للجسم الصارف له من مکان الی مکان او من حالة الی حالة لا یكون الا قوّة قایمة به و هی المسماة بالطبیعۃ فالمبدء القریب للمحرکه لامحالة قوّة جوهریة قایمة بالجسم لان کیفیّات والاعراض کلها تابعة للصور المقوّمۃ و هی الطبیعۃ و قد برهنوا ایضاً علی ان کُلّ ما یقبل المیل من خارج فلا بد وان یكون فیه مبدء میل طباعی فنثبت ان مزاوّل الحرکه مطلقاً لا یكون الا الطبیعۃ وقد مرّ ان مباشر الحرکه لابد وان یكون أمراً متجدداً فالجوهر الصوری المسمی بالطبیعۃ لا یخلو امنها جسم من الاجسام لکونها غیر خالیة عن حرکه اوسکون والساکن من شأنه الحرکه ایضاً وقال المصنّف وهو عند الفقراء (١) أمر سیال الذات متجدّد الحقیقة ولولم یکن سیالاً متجدّد الحقیقة لم یکن صدور الحرکه عنه لاستحالة صدور المتجدّد عن الثابت. والحکماء یعترفون بأن الطبیعۃ من جهة الثبات لا تكون علة الحرکه الا انهم قالوا لابدّ من لحوق تغیر لها من خارج کتجدّد مراتب القرب والبعد من الغایة المطلوبة فی الحركات الطبیعیة و کتجدّد احوال اخرى فی الحركات القسریة و کتجدّد الارادة المنبعثة عن النفس علی حسب الدّواعی وما ذکره غیر مجد فی صحّة ذلك لان تجدّد هذه الاحوال وتغیرها ینتہی لامحالة الی الطبیعۃ

١- صدر الحکما در رسالہی حدوث و چاپ سنگی طهران ص ١٩، گوید: و قد مرّ ان مباشر

الحرکه لابد وان یكون أمراً متجدداً فالجوهر الصوری المسمی بالطبیعۃ لا یخلو منها جسم الاجسام لکونها غیر خالیة عن حرکه اوسکون والساکن من شأنه الحرکه ایضاً وهو عند هذا الفقیر امر سیال الذات متجدّد الحقیقة ولولم یکن سیالاً متجدّد الحقیقة لم یکن صدور الحرکه عنه لاستحاله صدور المتجدّد عن الثابت والحکما کالشیخ الرئیس واشباه*

لما علمت من انتهاء القسر الى الطبيعة وان النفس لا تكون مبدعاً الحرکة الا باستخدام الطبيعة فالمتجددات كلها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فنقول: تجددها هي مبدعته يستدعي تجددها البتة فما قالوا أيضاً و فرضوا السلسلتين لتصحيح قولهم، عند الامعان يظهر قصوره فان الكلام في العلة الموجبة لافى العلة المعدة لها وبعد التأمل ظهر خلله فظهر أن تجدّد المتجدّدات مستندة الى أمر يكون جوهره وذاته متبدلة سيّالة وهي الطبيعة وتجددها لما كان لذاتها السّيال فاندفع السّؤال ولا يجري الكلام ولا يؤدّي الى التسلسل ولا التغير في ذات المبدع تعالى عن ذلك علواً كبيراً فتجدّد الطبيعة عين ثباتها فيما هي ثابتة مرتبطة الى الحق وبما هي متجدّدة مرتبطة اليها تجدّد المتجدّدات فبالطبيعة المتجدّدة السّارية في الاجسام يتم الكلام ويحصل مغزى ماورد في الشرع من سيّد الانام: العالم حادث، ولا مؤثر في الوجود الا الله، ولا يلزم التخلّف بوجهه والحرکة والزمان لا يصلحان للواسطة ،

فان الحرکة امر عقلي اضافي عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل لاما به يخرج منها اليه وهو نحو من الوجود الحدوثي التدريجي والزمان كمية ذلك الخروج والتجدد ، فالحرکة خروج هذا الجوهر من القوة الى

﴿معترفون بان الطبيعة من جهة الثبات لا يكون علة الحرکة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من الخارج الخ ، (الف)﴾

الف- ملاصدرا در مفاتيح الغيب « چاپ سنگي طهران - بانضمام شرح اصول کافی » گوید : « الفلاسفة معترفون بأن الطبيعة مالم يكن لها ضرب من لحوق التغير لا يكون علة للحرکة الا أنهم صحوا استناد الحرکة الى الطبيعة بمثل تجدّد مراتب قرب الايون و بعدها عن الغاية المطلوبة و في القسريات بتجدّد أحوال اخرى و في الاراديات بتجدّد الارادات المنبعثة عن النفس على حسب تجدّد الدواعي الباعثة لها وانت تعلم أن ما ذكروه غير مجدو ما صحوه غير مستقيم بل هو سقيم بعد لان الكلام عايد في تجدّد تلك الامور والاحوال و لا يجدي نفعاً فرض السلسلتين احديهما من الحرکة و أجزائها و الاخرى من غيرها ثم استناد كل جزء من احديهما الى شطر من الاخرية و بالعكس لاعلى وجه الدور كما قرروه في موضعه و هكذا في بيانهم ربط الحادث بالقديم و ذلك لان الكلام في العلة الموجبة للحرکة الفاعلية اياها لا المعدة لها و ما ذكروه من فرض السلسلتين على فرض صحته نعم المعين على تعيين امور مخصصة لاجزاء الحرکة لولم هناك أمر متجدد الهوية »

الفعل تدريجاً والزمان مقداره وشىء منهما لا يصلح ان يكون واسطة فى ارتباط الحوادث بالقديم و كذا الاعراض لانها تابعة فى الثبات والتجدد لمحالها فلم يبق الا ما ذكرناه وقد بسطنا القول المشبع (۱) لاثبات المرام فى ساير صحفنا بما لا مزيد عليه

۱- صدر المألهين طريقهى حكمارا در جواب از اشكال ربط متغير بثابت محض، تمام ندانسته و بطريقه خود از اشكال ربط حوادث بقديم جواب داده است . در رسائل (الف) در مسألهى ربط حادث بقديم گوید : « والذى هو أسد الاقوال الواردة منهم و أقرب الى الصواب هو قول من قال : ان الحوادث بأسرها تستند الى حركة دورية دائمة و لا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها بدو زمانى فهى دائمة باعتبار و به استندت الى العلة القديمة »

در حواشى بر حكمة الاشراف (ب) در تقرير اشكال ربط حادث بقديم و اينكه چون علت حادث بايد حادث باشد و چگونه ممكن است حادث را ربط بقديم ثابت داد و چون علت العلل موجودات قديم محض است بايد جميع معاليل بعد از معلول أول قديم باشند گوید : « و هذا الكلام فى اول الامر كما يدل على قدم العالم يدل على قدم كل معلول بعد المعلول الاول فيلزم أن لا يوجد حادث زمانى و النكته التى به ايند فع هذا الشك يزعمهم هى : ان الحوادث بأسرها مستندة الى الحركة الدورية المستمرة و لا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها ابتداء زمانى فهى دائمة باعتبار و به استغنت عن العلة الحادثة و حادثة باعتبار و به كانت مستند الحادثات. لكن لوسئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا حكماً كلياً ان كل حادث فله علة حادثة كان التفصلى عنه صعباً ، اين عبارت بدون تغيير و تبديل در رسالهى حدوث نيز موجود است ولى در رسائل بجای عبارت « كان التفصلى عنه صعباً » گفته است : « قلنا : المراد بالحوادث الذى هو موضوع هذه القضية الخ » در تعليقه بر حكمت الاشراف گفته است : « والذى يقرب من التحقيق هو ما ذكره بعض العلماء من قوله : المراد بالحوادث الذى هو موضوع هذه القضية هو الماهية التى عرض لها الحدوث من حيثية معروضة له و الحركة ليست كذلك بل هى حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فان كان ذلك التجدد والحدوث ذاتياً لم يكن مفتقراً الى أن يكون علته حادثة و نحن اذا راجعنا الى عقولنا نجدها جازمة بوجود حدوث العلة الالمعلول الذى يتجدد و اما المعلول الذى هو نفس ماهية التجدد و التغير*»

الف - رساله حدوث چاپ سنكى طهران ۱۳۰۲ هـ ق ص ۵۲ و ۵۳ و ۵۴

ب - شرح حكمت الاشراف چاپ سنكى ۱۳۱۵ هـ ق ص ۳۹۳ و ۳۹۴

وهذا وجوه من الاستدلال لاثبات حدوث العالم ما هو المتبادر من الحدوث ای

* فلانجدها يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زاید ان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة و حدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً والالم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى شيء مهميته هي نفس التغير و التجدد و الانقضاء فلدوام الحدوث و التجدد لم يكن علمتها حادثة و لكونها نفس التغير صح أن يكون علة للمتغيرات و الماهية التي هي التغير هي الحركة و لذا عرفها صاحب الاشراف بأنها هيئة يمتنع ثباتها . انتهى، در اسفار (الف) اشکال را با جواب هما نظوریکه در رسائل و تعلیقات بر حکمة الاشراف ذکر کرده بیان نموده است و در آخر کلام بجای و لذا عرفها صاحب الاشراف گفته است : و لذا عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها . بعد از ذکر آنچه که بیان شد ملا صدرا طریقه قوم را در این چند کتاب تزییف نموده است النهایه در رساله حدوث اشکال بر طریقه قوم را مفصل تر ذکر کرده است . (ب)

خلاصه اشکالاتش بر طریقه مذکور این است : حرکت چون امری منحصلاً و بالفعل نیست و امری نسبی میباشد بالذات دارای حدوث و قدم نمی باشد مگر به تبع آنچه چیزی که بآن اضافه میشود یعنی تابع مقوله ای است که در آن حرکت واقع گردیده است چون حرکت عبارت از تجدد متجدد است « متجدد جوهر باشد و یا عرض » و دیگر آنکه چون حرکت امر بالقوه است (ج) و دارای وجود صریح و بالفعل نمی باشد مقدم بر وجود *

الف- الاسفار الاربعه چاپ طهران ۱۲۸۲ هـ ق ص ۲۳۵ و ۲۲۳

ب- خلاصه اصل اشکال این است بنا بر آنکه هر متجددی مسبوق به متجدد و حادث دیگر که علت آن است باشد علت نیز باید حادث و متجدد باشد لازم این فرض دوریا تسلسل و یا حصول تغییر و انفعال در مبدء وجود است که قدیم و ثابت من جمیع الجهات میباشد .
ج - حکیم سبزواری در مقام انتصار از قائل از اشکالات صدر المتألهین جواب داده است در جواب از اشکال ملا صدرا گفته است : « لعمری أن ما ذكره القائل مشحون بالتحقيقات منها الإشارة الى أن معنى حدوث الوضع الفلكي هو استمرار التجدد طبقاً لقول القدماء كما نقل «قدّه» في مقامه ولا ضل في كلامه كما نجيب عن كل واحد الا فيما هو مذهب المصنف من تجدد الطبيعة فانه وافق المشهور فقول ان الحركة أمر نسبي بحث لفظي اذ لو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم يرد هذا »

این اشکال بر صدر المتألهین وارد نیست چون حرکت با قطع نظر از مقوله ای که در آن حرکت واقع شده است حقیقتی ندارد علاوه بر این قائل باین حرف معترف بحرکت در جوهر نیست و چیزی که رابط بین حادث و قدیم است باید امری عینی و خارجی باشد نه معنا و مفهوم نسبی، *

الزمانی ولا يحتاج فی البیان الى توهم الزمان وثبوت الزمان الموهوم حتی وقع عدم مجموع العالم فيه ووجه آخر لهذا المرام هو نتیجه اثبات الغایة لفعل الحکیم و

* حادث نخواهد شد و بحث در علت موجب وجود است نه علت معده علت شیء باید باشیء بحسب وجود معیت داشته باشد هر موجود حادثی احتیاج بسبب حادثی دارد که با آن بحسب زمان معیت دارد و طبعاً بر آن مقدم است و علت باید از وجود معلول قوی تر باشد، حرکت امری بالفعل و محقق نمی باشد.

دیگر آنکه این قائل تصریح نموده است برای آنکه حرکت دوری ذاتاً از جهتی دائم است و باین اعتبار مستند به علت قدیم است در حالتی که امر تجدیدی بقاء ندارد تا چه رسد که قدیم باشد. حق آنست که امر متجدد و سیال نحوه وجود طبیعت جسمانی است که آنی ثبات ندارد چون نحوه وجود جسمانیات متجدد الذات والهویه است این طبیعت ذاتاً متحرک است ولی در باطن وجود آن حقیقت عقلیه ای موجود است که بمنزلۀ روح است نسبت بطبیعت وجهت ثبات طبیعت میباشد و حفظ انواع متبدلۀ بر وجود طبیعت بآن فرد عقلی است که بواسطه ای فرد بر زخی طبیعت بطبیعت مادی متصل است «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی» طبیعت جسمانی دارای هویت متصل متدرج الوجود است که حال در هیولاً و متحد باماده است بحسب وجود خارجی دائماً در تجدید و سیلان و انقضاء است ولی باعتبار مفهوم و ماهیت کلی، ثابت است.

هر طبیعت سیال جسمانی، دارای اصل ثابت است که متصل است بطبیعت سیاله و طبیعت سیاله بواسطه توارد امثال بر هیولی دائماً در استکمال است. تجدید اگر نسبت بشیء متجدد امری عارض باشد احتیاج بجاعل دارد ولی اگر امری ذاتی و غیر منفک باشد مستغنی از جعل است چون جعل تألیفی بین شیء و لوازم آن از جمله محالات است ثبات طبیعت عین سیلان و تجدید آن میباشد که اینک فعلیت هیولی همان قوه بودن محض هیولی میباشد طبیعت از جهت ثبات مرتبط بمبدء قدیم و از جهت تجدید مرتبط به متجددات و حادثات میباشد. در عالم وجود امری که حقیقت و نحوه وجود آن سیال و متجدد الذات باشد لازم و ضروری است چنین حقیقتی نزد حکمای سلف حقیقت زمان و حرکت است و بعقیده صدر الحکما مبدء وجود زمان و حرکت یعنی جوهر متجدد الهویه میباشد.

* چون حرکت از قبیل اضافات است معنای حرکت متحرکیت شیء است و ما به المتحرکیت نفس طبیعت است مناقشات دیگر حکیم سبزواری هم بر صدر المتألهین وارد نیست ما در رساله حرکت در جوهر بطور تفصیل متعرض مناقشات حکیم محشی بکلمات ملا صدر او جواب آن مناقشات شده ایم.

بیان مناسبتة بین الفعل وفاعله وعدم جواز صدور ناقص بما هو ناقص عن الفاعل التام فمصدر عن الفاعل التام إن كان فی بدو وجوده ناقصاً لیس بما هو ناقص مقصوداً للفاعل بل هو لغاية ممكنة الحصول لان صدور الفعل لغاية ممتنعة الحصول عن الفاعل الحکیم غیر معقول فخالق الخلق خلق هذا العالم لغاية يتوجّه هو إليها و يحصل شيئاً فشيئاً ويخرج من القوة إلى الفعل كما أشار المصنف إلى هذا الوجه بقوله :

و تارة من جهة اثبات الغايات للطبايع (۱) وانها تستدعى من جهة

۱- اثبات حرکت جوهری در طبایع موجودات عالم ماده از جهت اثبات غایت باین نحو است: «هر موجود مادی جسمانی ناقص عشق بموجود کامل و علت وجودی و اتصال بهات خود فطری و جبلی آن میباشد بلکه بنظر تحقیق رجوع هر فرع باصل خود حتمی و ضروریست (الف) این عشق و حب بکامل ناشی از محبت ذاتیهی حقست که ساری در جمیع اشیاء است «ساریست سرعشق، در اعیان علی الدوام، در هر موجودی شوقی نهفته است که بطلب کمال میرود و دارای عشقی است که کمال موجود خود را حفظ مینماید و چون علل وجودی معالیل مبده وجود اشیاء اند و مبده وجود بعینه غایت وجودی شیء میباشد باید هر موجود معلولی ملحق و متصل بعلت خود گردد و علت این لحوق و اتصال و رجوع و فناء در علت عشق و *

الف- استادنا العلامة آقای آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «آدام الله تعالی علوه و مجده و أضاء فی سماء العلم بدره» در حواشی خود بر اسفار گفته است: «البرهان علی أن الأشياء فی استکمالاتها و بلوغها الی غاياتها الصورية الکمالیة لابد وأن ترجع الی بداياتها و مبادئها الفاعلیة ، ان من البدیهی فی فطرة العقل السليم استحالة أن یكون للشیء فی کمالها صورتان و فعلیتان تكون کل واحد منهما فی عرض واحد کمالاً و تماماً له » و الا لزم أن یكون له حقیقتان مختلفتان ضرورة ان نهاية الشیء فی الکمال هی تمام حقیقته لا امرأ مباینأ له و لا امرأ عارضأ لهویته - ثم ان العلة المفیضة لوجود الشیء انما هی مرتبة کمال الشیء و تمام حقیقته و اصله و به یصح صدوره عنها کما هو الواضح عند اهل الفن فاذا تقرر ذلك فنقول: لو كان سلوك الأشياء فی استکمالاتها الی غیر جهة مبادئها و مصادرهما المنبعثة عنها بحيث تكون النهاية و غایة الأشياء غیر سنخ مبادئها فكانت لها جهة کمال و تمام احدهما عند العلة الفیاضة و الاخری ما انتهت الیه الأشياء فی استکمالها فیلزم ما ذکرنا من المحذور العقلی من تعدد جهة التمام و الکمال لها فی عرض واحد و اما اذا كان اتجاه الأشياء فی طریق استکمالها الی العلة المفیضة و الاتصال بها فی النهاية فهو المطلوب من أن النهاية هی الرجوع الی البدایة » ب - استیلاء عشق و محبت در طبایع و انبعاث حرکت و شوق ناشی از طبیعت لغو و عبث نیست و حق تعالی هیچ قوه ای را در اشیاء بدون حکمت خلق ننموده است.

استکمالاتها الذاتية وحرکاتها الجوهرية ان يتبدل عليها هذا الوجود ويزول عنها هذا الكون وينقطع الحرث والنسل و ينهدم هذا البناء ويصعق من في الارض والسماء ويخرب هذا الدور الدار-خل، وينتقل الامر الى الواحد القهار

* شوق مرکوز در موجوداتست و عشق بعالی مسئولی بر وجود موجود دانیست و شراشر وجود آن را فرا گرفته است « هر کسی کو دور ماند از اصل خویش * باز جوید روزگار وصل خویش » اگر مال موجودات اتصال بعلل فاعلی و غائی آنها نباشد وجود چنین شوقی در نهاد آنها عبث و باطل است « ولا معطل ولا عبث فی الوجود »

بنظر تحقیق وجود شوق و عشق اتصال بکمال و کامل نحوه وجود موجوداتست و این شوق و طلب در باطن آنها وجود دارد « چون وجود توأم با کمالات و شئون ذاتی خود میباشد » نه آنکه عشق فطری و شوق جبلی زائد و عارض باشد پس توجه اشیاء بحق و شوق آنها برای اتصال و وصول بغایت وجودی خود ذاتی و جبلی اشیاء است و بالذات مایل باتصال باصل خود میباشد لذا گفته اند: وجود بطور مطلق مؤثر و معشوق و تشویق الیه و جمیع الاشياء کائنة علی اعتراف شوق من هذا البحر الخضم بل علی اعتراف بالعبودية للمبدع القديم . (الف)

هر موجود جسمانی ناقص الوجود و ملازم و مصاحب با قصور و نقصانات است و احتیاج بتکمیل و تتمیم دارد عالم تمام و کامل عالم عقول قدسیه است که بحسب فطرت بری از علائق جسمانیه اند طبیعت جسمانی در کمال احتیاج بنفس دارد و نفس متصل بعقل است « والله من ورائهم محیط » و چون نحوه وجود موجودات جسمانی ناقص و بحسب ذات حادثند و شوق و عشق رسیدن بکمال ذاتی آنهاست بالذات متحرک بسوی غایت وجودی خود میباشد و چون حصول کمالات از برای مادیات بطور دفع ممکن نمی باشد باید علی سبیل التدریج « شيئاً فشيئاً » متحرک و متوجه بغایت و صورت کمال خود گردند و معنای حرکت جوهریه هم همین است .

خلاصه ی کلام آنکه جمیع موجودات عالم ماده ناقصند زائل و حادثند و رجوع هر ناقصی بکامل در نظام وجود واجب است حرکت و حدوث دلیل بر زوال و دثور و فناء است رجوع شود بالاسفار الاربعه مباحث غایات و رساله حدوث چاپ طهران ۱۳۰۲ هـ ق ص ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ مفاتیح الغیب آخوند ملاصدرا چاپ سنگی .

و هذا الوجه يندرج فيه الوجه الاول لثبوت حقيقة الوجه الثانى وليس ملحوظاً فى تتميم البرهان فيكون هذا مبنى و مبدء آخر للبرهان و دلالاته للحدوث بأن حصول الغاية التى كانت ممكنة الحصول فى شىء مع بقاء وجوده بحاله غير متصور بل يحتاج الى تبدل وجوده بوجود آخر فكلّ آن وجود العالم وجود ان فليس له وجود غير مسبوق و خرابه و زواله دليل على حدوثه .

قال امير المؤمنين عليه السلام فى خطب نهج البلاغة مشيراً الى دثور العالم و زواله من جهة اثبات الغاية والرجوع الى البداية: كل شىء خاضع له و كل شىء قائم به

قوله عليه السلام: خاضع. خضوع العاشق للمعشوق و الطالب للمطلوب و قائم قيام المحتاج بالمحتاج اليه غنى كل فقير لان الفقر لا يسد الا بما هو غنى بالذات و عز كل ذليل لان الذل ناش عن الفقر و الغنى اصل العز و قوة كل ضعيف و الامكان سبب الضعف بل هو الضعف و قتيوم الخلايق واحد بدليل التوحيد و مفزع كل ملهوف لغنائمه الذاتى و عموم القدرة و من تكلم سمع نطقه و كان كلامه عليه السلام قبل هذا مشعراً بما يسمون الكثرة فى الوحدة و هذا و ما بعده بالوحدة فى الكثرة يشير و من سكت علم سره لانه اقرب من حبل الوريد و من عاش فعليه رزقه لان تحقق الشىء بلا تحقق ما يتوقف عليه غير ممكن، فكلّ شىء باق بابقائه او ببقائه محتاج به فى كلّ ما يحتاج اليه و من مات فاليه منقلبه لانّ ما هو الاول هو الآخر. ثم ساق امير المؤمنين عليه السلام الى قوله: فى احوال الانسان للتنبيه الى ان تعليمه فى درجات عروجه ازيد، من ساير ما فى العالم و ولوج الموت فيه على التدريج فيه تبين للجاهلين و تذكير للغافلين فلم يزل الموت يبالغ فى ولوجه و سريانه فى قطع التعلق و رفع التفرق. فى جسده حتى خالط سمعه. و ظهر ظهور الموت فيه فصار بين اهله لا ينطق بلسانه ولا يسمع بسمعه لا نقباض الروح من اللسان و إخراج القوّة من السمع و يردد طرفه فى وجوههم و فيه دلالة على شرافة البصر على السمع حيث يبقى اثره بعد زوال اثره و يفهم من البيان كون السمع اقوى عن الباقي يرى حركات السنتهم ولا يسمع رجع كلامهم لخروج

الروح من الحواس كلها الا البصر ثم ازداد الموت التياطاً به فقبض بصره كما قبض
سمعه فهذا آخر الانقباض وخرجت الروح من جسده بهذا الانقباض لان الصبر آخر
ما يتعلق به الروح فصار جيفة بين اهله بعد خروج الروح من جسده قد اوحشوا من
جانبه وتباعدوا من قبره لان ما به المؤانسة والمطلوب خرج عنه لا يسعد با كياً ولا يجيب
داعياً اذ لا حيوة ولا روح له ثم حملوه الى مخط فى الارض وهو بالخاء المعجمة ما
خط له فياً من قبره ولجده. ويجوز بالمهلة واسلموه فيه الى عمله ومعناه حقيقة
هكذا عند التفكير لكن قيل كناية عن تركه وحده خلى بينه وبين عمله وانقطعوا
عن زورته لاشتغالهم عنه بالدنيا حتى اذا بلغ الكتاب اجله اى انتهت المدة
المكتوبة للدنيا والامر بمقاديره اى بلغ حكم الله وامره فى خلقه ما قدر من مدة
دار النكليف والحق آخر الخلق باوله لانه صعق من فى السماوات والارض وجاء
من امر الله ما يريد من تجديد خلقه للحساب والعمل بمقتضى العدل والاحسان بمقتضى
الرحمة امار السماء وقطرها وارج الارض وارجفها اى دق بعضها ببعض وزلزلها
امار وقطر، كناية عن كسها ونسفها وقلع الجبال ونسفها اى بسطها ودحاها ودك
بعضها بعضاً من هيبة جلاله اى دق بعضها بعضاً وخوف سطوته واخرج من
فيها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفريقهم اى اخرج من الارض من
الحيوانات من الناطق والصامت وذلك بأن يأمر بحرأتحت العرش اسم صا ورايحة كرايحة
المنى يمطر على الارض حتى يكون وجل الارض كله بحرأفياً امر الرياح فيضرب الامواج و
يجمع لحوم كل شخص على صورته فى الدنيا وتنبت اللحوم فاذا نبت البدن « فاذا، تنبت
البنية -خل « امر اسرافيل فتفخ فى الصور فيطير الارواح ولهم أما كن كثيرة وقيل ستة
وبيان هذا طويل وله شقوق و تفصيل مذکور فى كلام من له الكلام فاطلب فيه
ثم ميزهم لما يريد به من مسائلتهم عن خفايا الاعمال و خبايا الافعال
لاظهار فضله و عدله وقدرته على ما يريد بمقتضى الحكمة وجعلهم فريقين بما هو
مسئولهم لمناسبة ذواتهم بلسان ثبوتى انعم على هؤلاء من يتبع الرحمان ويخرج
من الظلمات الى النور من اهل الايمان و انتقم من هؤلاء من يتبع الشيطان

یختر جهنم من النور إلى الظلمات **واما اهل الطاعة فائبا بهم بجواره** وليس لاهل الايمان ثواب فوق هذا وهو خاصة اهل المحبة وهذا من رحمة أرحم الراحمين و اذا لم يصر الانسان بمقتضى عمله من اهل العدل فيشملة الفضل فما احسن أحوالهم فهم خير البرية يجزيهم الله لهم عدلا وفضلا **وخلدهم في داره** ای دار الرضاء والجنة حيث لا يطعن النزال ولا يتغير بهم الحال لانها ليس فيها الحرکة بل هي دار الخلود كان اهلها فيها أبداً ولهم عطاء غير مجدوز ولا تهول لهم الافزاع ای فلا يرد عليهم شيء يفزعون منه وإنما يرد عليهم ما به يفرحون ولا ينالهم الاسقام لانهم لا يخرجون عن الاعتدال أبداً وكانوا على أحسن الحال ولا تعرض لهم الاخطار لان لهم ما يشتهي حاضراً ولا تشخصهم الابصار ای لا يكونوا مرتفعة الاجفان لان إرتفاع الاجفان بحيث لا يكاد يطرف من هول ما هي فيه وليس في الجنة هول وخوف واما **أهل المعصية فانزلهم شر داره** وهي دار العقوبة سيجزيهم بصور أعمالهم وغل الايدي الى الاعناق بمقتضى انكارهم سلطان الحق وإقتداره في ملكه وقرن النواصي بالاقدام عند سقوطهم وقذفهم في دركات الجحيم لاستدعائهم وإقتضاء كبرهم هذا الخزي والبسهم سراويل القطران لسواده و تنن رايحته واشتعال النار فيه يناسب المستكبرين من أهل المعصية لانهم لا خير فيهم ومقطعات النيران الحاصلة من القطران ومما هم عليهم من الجهل والطغيان.

خاتمة الرسالة

اعلم أن الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل و جهات غير عديدة « ولكل وجهة هو موليها » لكن بعضها أنور و أشرف و احکم و اسد البراهين وأوثقها وأشرفها اليه والى صفاته وأفعاله هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره (۱) فيكون الطريق من البينة الى البينة (من اليقينية الى اليقينية - خ)،

۱- ظاهر ترين موجودات و جلئ ترين کائنات حق سبحانه تعالى است چون شيء هر چه کاملتر و قوی تر باشد ظاهر تر و جلئ تر است وجود همان نور است در روایات و آیات و اخبار بحق تعالی و وسایط فیض و وجود انبیاء و اولیاء (علیهم السلام)، نور اطلاق گردیده*

«من البنية الى البنية- خل ، لانه البرهان على كل شيء. وهذه سبيل جميع الانبياء و الصديقين سلام الله عليهم اجمعين » قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني، ان هذا الفی الصحف الاولى ، صحف ابراهيم وموسى»

*است حقیقت واجب الوجود چون مبدء سلسله وجودات و ظاهر کنندۀ کائنات است باو نور الانوار اطلاق شده است حقایق ممکنه بواسطه اشراق نور وجود او ظاهر و هویدا شده اند وجودیکه مبدء ظهور موجودات و منشاء تحقق انوار موجودۀ در طول و عرض عالم وجود است باید ظاهرترین موجودات و باهرترین انوار باشد «الحقیقة نوریشرق من صبح الازل فیلوح على هياكل التوحيد آثاره» بنا بر این معرفت حق اول و جل جلاله ، باید مقدم بر معرفت هر چیزی باشد یعنی وجود حق باید برای ممکنات ظاهرترین چیزها باشد و هیچ موجودی غافل از او نباشد اگر چنین نباشد (الف) ناچار علت و سببی سبب خفاء حق گردیده است این ظهور اختصاص بوجود حق ندارد و این کلام در اراده و علم و قدرت و سایر صفات کمالی جاری است چون جمیع صفات کمالیه بحسب تجلی حق در اعیان ساری و ظاهر در جمیع اشیاست .

بنظر تحقیق و تدقیق جمیع موجودات «عقول طولی و عرضی و وجودات برزخی و موجودات مادی» از مراتب وجود و علم و قدرت و اراده و مشیت حقند و شاهدند بر نفوذ قدرت و علم و وجود وجود او در اقطار کائنات. چون مراتب ادراک وجودات نسبت بقوت وجودی حق ضعیف است نمیشود حق را شهود نمود، کثرت ظهور و نور سبب خفاء حق گردیده است «فسبحان من احتجب لشدة ظهوره واختفى عن البصائر باسراق نوره» از حضرت کاظم (ع) مرویست «احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور» از فریب نقش نتوان خامه‌ی نقاش دید .

و چون حق تعالی ظاهرترین اشیا است بالذات مشهود است و بواسطه او وجودات مشهود و معلومند و او در معلومیت مستغنی از غیر است. مولای موحدین شاهنشاه اولیاء و عرفاء «على عليه السلام» فرموده است : «يامن دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته» شهود حق و استدلال از ذات حق بحق مشاهده ایست که از برای کمال اهل توحید حاصل*

الف - علم بر دو قسم است علم بسیط و علم مرکب - معرفت حق بنحو بساطت و سزاجت برای همه‌ی موجودات ثابت است لیکن کثیری از موجودات بواسطه انغمار در ماده یا پیدایش شبهات و تمویهات علم بعلم ندارند و یا آنکه منکر حقند و اعتقاد بر خلاف فطرت بهم رسانیده اند « ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله »

وین عجب تر که من از وی دورم
در کنار من و من مهجورم

دوست نزدیکتر از من بمن است
چه کنم با که توان گفت که دوست

اعلم ان للواجب صفات عديدة و ما يقابلها للممكن كالقدم والحدوث والوجوب والامكان والغنى والفقر والصانع والصنع والواجب بالذات جميع صفاته واجب. فما من صفة فى الوجود الا وهو فيض ورشح وأثر من وصفه ومنه يبتدى و اليه يعودو ككل ممكن إذا نظرو عرف نفسه بصفة من الصفات التى كانت فيه ينتقل الى معادها ومبناها الذى كان فى الرب فاذا علم «عرف-خل» بإمكان نفسه علم بوجوب ربه فاذا نظر بحدوثه الذاتى فعلم بقدم ربه واذا علم تغيره وخروجه من القوة فيعلم ان الرب هو المخرج الثابت والمحرك الغير المتحرك «فلذلك وجهة هو مولّيا» بهذا المعنى و كثيرأما يقولون: ان الطرق الى الله بعد: أنفاس الخلايق وهذا الكلام له وجه اذا حمل بما قلنا واما ما قيل لكل اى لكل ملة ونحلة من مسلم وغيره، مشرك أو دهرى أو طباعى اوزنديق ما يتوجه صاحب الملة إليه، الحق تعالى مولّيا ومقبول عنده لان المحاط لا توجه له الا الى المحيط ولا يستطيع خلافاً فهو كما ترى. فانظر اليه بنظر الاعتبار لكن بعضها أنور وأشرف وأحكم لكونه أجل وأظهر فى الايصال كان أنور، ولكون الدليل هو الوجود الذى هو اللازم المنتزع كان أشرف، وإذا كان الدليل محفوظاً عن النقص والايراد كان احكم قوله: وأسد البراهين الى آخره. يريد منه ان من البراهين ما هو للصدّيقين وهو برهان علمى او قريب وشبيه به لان العالم بما هو مصنوع يدل على الصانع وهذا شبيه باللم ومن العلة الى المعلول لان للعالم صفتين: المصنوعية و كونه ذا صانع. والمصنوعية علة لكون العالم ذا صانع واذا ثبت كونه ذا صانع ثبت به وجود الصانع بصحابة اللّم و فى كون الاول علة للثانى دون العكس فتأمل تعرف بما حكم الشيخ الرئيس بالاول . وهذه سبيل جميع الانبياء

«میشده است این مشاهده و شهود و كشف نسبت باشخاص مختلف است بعضی شهود حق از برای آنها مقام است و آنی غفلت از حق ندارند مثل شهود «على عليه السلام» حق را بحسب باطن ولایت لسان حال سالك در این مقام «رایت ربی بعین قلبی» است، یا «لم اعبد ربا لم اره» یا «ألفرك من الظهور» برای برخی از سلاك شهود حق حال است كه در باره اى از اوقات حاصل میشود و مثل برق لامع بعد از طلوع غروب مینماید «خوش درخشید ولى دولت مستعجل بود»

والصدّيقين لانهم بشر اشرهم يتوجّهون الى ربهم حين حصل لهم الاعتقاد الذي يتوقف عليه الطلب والعمل وهو ما يسمّى بعقد القلب وبعد الطلب والتوجه كما هو المعتبر يحصل لهم العلم والاعتقاد على وجه السداد وهو اليقين المخصوص بالنبّيين والصدّيقين «سلام الله عليهم اجمعين» وهذه دعوة الى الله على بصيرة وطريقة أهل الله والله هو المولى وهو النصير لهم وبه يعرفون ويعلمون .

فهرؤلاء يستشهدون به تعالى بذاته تعالى-خل، عليه «شهد الله أنه لا اله الا هو»
ثم يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على أفعاله و آثاره واحداً بعد
واحد (۱) وغير هؤلاء يتوسلون في السلوك الى معرفته تعالى و صفاته بواسطة

۱- در کتب مفصله از طرق مختلف بوجد-ود مبدء وجود استدلال کرده اند بهترین طریقه در اثبات وجود حق و وحدت او و اثبات صفات کمالیه، طریقه‌ی صدیقین است ولیکن طریقه‌ی صدیقین چیست آیا همانطوریکه ما مکرر بیان کردیم طریقه‌ی صدیقین شهودیست که برای کامل دست میدهد و حق را شاهد بر همه‌ی اشیاء می بینند و یا آنکه طریقه‌ی صدیقین اثبات حق است از راه تقسیم موجود بممکن و واجب. ولی بدون توسل ببطلان دور و تسلسل اثبات واجب باین طریقه هم امکان ندارد چون اگر تسلسل جائز باشد ممکن است گفته شود که سلسله‌ی ممکنات تنهای ندارند و اینکه برخی گفته اند از این طریقه اثبات واجب میشود بدون تمسک ببطلان دور و تسلسل درست بنظر نمیرسد .

شیخ در اشارات (الف) گفته است: «تأمل کیف لم یحتج ببیاننا لثبوت الاول و وحدانیتہ و برائتہ عن الصمات، الی تأمل لغير نفس الوجود ، ولم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دلیلاً علیه ؛ لكن هذا الباب اوثق و أشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فی الجواب . والی مثل هذا شیر فی الكتاب الالهی : سزیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق . اقول : ان هذا حکم لقوم ثم یقول : اولم یکف بربك انه على کل شیء شهید . اقول ان هذا حکم للصدیقین الذین یستشهدون به لعلیه» آیا شهادت حق بوجود خود و شهود حق ظاهر در جمیع اشیاء بحسب فیض باعتبار قوه نظری هم امکان دارد و یا آنکه عارف واصل بحسب شهود حق را شاهد بر هر چیزی می بیند چنانکه گفته شده است :

« دلی کز معرفت نور صفا دید بهر چیزیکه دید اول خدا دید »

أمر آخر كجمهور الفلاسفة بالامكان (۱) و الطبيعيين بالحركة للجسم
و المتكلمين بالحدوث للخلق او غير ذلك .

ما يستشهدون به وجب ان يكون شاهداً بحسب ذاته والعالم كله كذلك كما
قيل بالفارسية:

برك در ختان سب زدر نظر هوشیار هرورقی دفتر یست معرفت کردگار

و خالق الكل و إله العالم بحسب مدلول إسمه شاهد للمناظرية على هذا الوجه
لأن معنى إسم الله هو المستجمع لجميع الكمال هو التام و فوق التمام والمراد من
فوق التمام ان كل كمال في شيء حاصل منه و بتصور هذا المعنى حصل التصديق بأنه
لا شريك له و هو دليل التوحيد و أمّا اثبات وجوده فهو سابق عليه و تصديقه حاصل
بمحض تصوّر هذا المعنى لان مثل هذا الوجود واجب في العالم لعامة الخلق و كانه غير
محتاج في التصديق به بعد التصور الى الدليل فكانه كان من البديهيات كما زعم البعض
و معنى وجه استشهادهم به عليه ان الشيء يعرف بنفسه لا بغيره كما قيل بالفارسية
«بآفتاب توان دید کافتاب کجاست» و هو احد معاني قوله **لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** : «يا من دل على ذاته
بذاته» اي دل على معرفة ذاته بمعرفة ذاته وله معان آخر اي دل على معرفة ذاته
بوصف ذاته، هذا مناسب لما قلنا أولاً و بتعريف ذاته أو دل على معرفة ذاته الموصوفة بما
وصفها «وصفهما-خ» من دون احتياج الى الغير ولا ينافي هذا استدلالهم بالحر كة و بالامكان
كما قال: «ان الطرق الى الله كثيرة» يقولون: ان معنى الامكان تساوى نسبة الوجود
والعدم الى الشيء. والشيء إذا كان ممكناً، محتاج إلى مرجح وجوده لا امتناع ترجيح
بالمرجح وهذا المرجح يجب أن يكون واجبا لا بطلان الدور و التسلسل ولكل متحرك

۱- این گفته با کلام خواجه در شرح اشارات منافات دارد چون خواجه استدلال
از ناحیه ی امکان را باین تقریر طریقه ی متألهین و صدیقین دانسته است «وَأَمَّا الْإِلَهِيونَ
فَيَسْتَدِلُّونَ بِالنَّظَرِ فِي الْوُجُودِ وَأَنَّهُ وَاجِبٌ أَوْ مُمْكِنٌ عَلَى اثْبَاتٍ وَاجِبٍ، ثُمَّ بِالنَّظَرِ فِيمَا يَلْزَمُ
الْوُجُوبَ وَالْإِمْكَانَ عَلَى صِفَاتِهِ، ثُمَّ يَسْتَدِلُّونَ بِصِفَاتِهِ عَلَى كَيْفِيَةِ صُدُورِ أَفْعَالِهِ عَنْهُ وَاحِداً بَعْدَ
وَاحِدٍ» در متن تجرید هم نظر در احوال وجود و اتصاف آن بوجوب و امکان و وجوب انتهای
ممکنات را بواجب طریقه ی صدیقین دانسته است .

محرّك غيره وهذا المحرّك يجب أن ينتهى الى محرّك غير متحرّك فهو واجب البتة إذا كان غير متحرّك أصلاً حتى من الليس الى الليس، أو واجب او ممكن و كل ممكن محتاج إلى مرجّح ينتهى الى الواجب أو يقولون: لاشك في وجود موجود وهذا الواجب ثبت المطلوب وأما ممكن محتاج إلى مرجّح واجب لما قلنا .

وهي أيضاً دلائل وشواهد لكن هذا المنهاج أحكم وأشرف و قد اشير في الكتاب الالهى الى تلك الطريقة بقوله: «سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» والى هذه الطريقة أشار بقوله: «أولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد» فالر بانيون ينظرون الى حقيقة الوجود او لا ويحققونها ويعلمون انها أصل كل شىء وأنها واجب الوجود بحسب الحقيقة، وأما الامكان والحاجة والمعلولية فانما تلحق الوجود لا لاجل حقيقته بل لاجل نقايص وأعدام خارجة عن أصل حقيقة الوجود .

وأما كون هذا المنهاج أحكم وأوثق ففيل فهو بالنسبة الى طريقة الطبيعيين ظاهر و كذا بالنسبة الى طريق المتكلمين لانه لا يحتاج على إعتبار حدوث أو حركة بل يكفى التمسك بأصل الوجود وما يستشهد عليه بأصل الوجود يقال فيه انه استشهاد به عليه أيضاً لأن الوجود من حيث المفهوم لازم منتزع من حاق ذاته (۱) واللازم

۱- متكلمان از ناحیه‌ی حدوث اجسام و أعراض برو وجود حق اول استدلال نموده اند و از ناحیه‌ی احوال و آثار موجود در مظاهر خلقت بصفات حق استدلال کرده اند حکمای طبیعی از ناحیه‌ی حرکت و اینکه هر متحرکی محتاج بمحرک است و چون سلسله‌ی محرکات تنهای دارد باید مبدء حرکت محرکی باشد که خود متحرک و حادث نباشد .

حکمای الهی همانطوریکه شارح محقق مقاصد اشارات (الف) بیان کرده است از ناحیه‌ی تقسیم وجود بممكن و واجب و اینکه ممكن بالذات بدون وجود واجبى تحقق ندارد بمبدء وجود استدلال کرده اند وجه ترجیح این طریق بر سایر طرق آنستکه در این طریق از واجب بممكن استدلال شده است چون علم حاصل از جانب علت آوثق و اتقن است چون استدلال بمعلول چه بسا سبب یقین نگردد . در آیه‌ی شریفه اول از آیات آفاق و انفس استدلال بحق کرده است بعد از یقین بوجود مبدء و اثبات حق تعالی حق را شاهد*

المنتزع من حاق الذات ليس غيره، فكانه استدلال به تعالى عليه ولم يحتاج لثبوت الاول تعالى ووحدانيته إلى إعتبار من خلقه وفعله. وأيضاً القول بأن علّة الحاجة هي الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق؛ فطريقة الالهيّين أوثق لحقيقة بناها. وأشرفية هذا المنهج لا يخفى على أحد لانه استدلال بذاته او بلازم منتزع من ذاته على ذاته ثم من ذاته يستشهدون على كلّ شيء ووسم هذا بطريق الصديقين الذين يستشهدون به لاعليه وقول المصنف واما الامكان والحاجة والمعلوليّة فانما تلحق الوجود لالاجل حقيقة لان كلّ ما يلحق الحقيقة ولازم لها وجب تحقّقه في كلّ فرد من أفرادها فلا يتحقق لها فرد واجب ووجود الواجب كانه الحكم، والتصديق به بديهي بل لاجل نقايص واعدام خارجة عن أصل الحقيقة ولازم للمراتب النزولية وداخل في حاق حقيقتها لان حقيقة كلّ مرتبة منها غير حقيقة أصل الحقيقة، بينونة وغيريّة الصفّي، لأن كلّ مرتبة تشتمل على أصل الحقيقة مع أمر زايد عليه لان أصل الحقيقة لا يكون جزءاً لغيره كما لا يكون الغير جزءه كما مرّ في خواص الواجب فلا

* بر همه‌ی اشیاء دانسته است. پس از نفس طبیعت وجود استدلال بمبدء نشد. است و ممکن نیست بحسب عقل نظری بدون وساطت معلول بعلت وجود پی برد برای آنکه عقل نظری از ناحیه‌ی مفهوم حقایق را مینگرد مفهوم وجود منقسم بممكن و واجب میشود و صرف مفهوم وجوب دلیل بر وجوب خارجی آن نمیشود بلکه باید اثبات شود که از برای مفهوم وجوب و امکان در خارج فردی موجود است وجود ممکن بديهي و از ممکن استدلال بواجب میشود بنا بر آنچه ذکر کردیم مناقشه بر کلام مصنف و شارح علامه واضح است فرق این طریقه با طریقه‌ی دیگران این است که در این طریقه اول حق را ثابت مینمایند و از حق استدلال بمراتب وجود مینمایند یعنی از کثرت پی بوحدت برده و از وحدت بطور تفصیل کثرات را ثابت مینمایند در غیر این طریقه از کثرت و خلق استدلال بحق مینمایند بدون رجوع از حق بخلق (الف)

الف- صاحب محاکمات در حاشیه‌ی بر شرح اشارات گفته است: «ان قيل الاستدلال بالوجوب و على الواجب استدلال بالعلّة على المعلول و الا لزم أن يكون الواجب معلولا . قلنا ، الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته؛ فان في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود أولا ، ثم نستدل به على سائر الموجودات . و أما القوم فيثبتون الخلق و يستدلون به على الحق فطريقتنا أشرف » شرح اشارات چاپ طهران ۱۳۷۹ هجری جزء ثالث ص ۶۷

یکون وجود الممكن مر کباً من أصل الوجود و حقیقه‌ی شئی آخر هوالتعین والامکان حتی اذا سلب عنه الامکان بقی الواجب وصدق قول الکذب «چوممكن گرد امکان بر فشانند» بجز واجب دیگر چیزی نماند» بلکه «سیهروئی» و امکان لازم لوجود الممكن بما هو وجود الممكن لا یسلب عنه. فوجود امکانات نزول بطریق الفیض و عکس من حق الوجود، واصله لیس هو ولا غیره کان لاهویه مع غیره و بهذا الزعم الفاسد یترتب کلّ المفاسد. و أنا أظنّ برائة القوم منه فلا تغفل.

ثم بالنظر فیما یلزم الوجود من الوجوب والامکان والغنی والحاجة یصلون الی توحید صفاته ومن صفاته الی کیفیة أفعاله وآثاره و قدمر فیما اسلفنا من البرهان ما یزغ به نور الحق عن افق البیان وطلعت شمس الحقیقة من مطلع العرفان من ان الوجود (۱) كما مر حقیقة بسیطة لا جنس لها ولا فصل

۱- صدر المتألهین در این کتاب در بیان برهان صدیقین اول اشاره نموده است بمقدمات برهان بعد شروع نموده است بتقریر برهان. مقدمه‌ی اول اصالت وجود و مقدمه‌ی دوم وحدت اصل وجود و مقدمه‌ی سوم بساطت هستی و مقدمه‌ی چهارم تشکیک اصل وجود و بودن آن صاحب مراتب و درجات و مقدمه‌ی پنجم قوله : «وقصور الوجود لیس من حقیقة الوجود الخ» در اسفار (الف) گفته است : «وقد تبین فیما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم ، و بین ایضاً ان تمام الشئی هو الشئی وما یفضل علیه الخ»

تقریر این برهان بعد از ثبوت مقدمات فوق اینست : اگر حقیقت وجود واجب باشد مطلوب ما ثابت است، و اگر وجود واجب نباشد ممکنست ، امکان در وجود همانا صرف ربط و تعلق محض وجود است نسبت بعلمت چون وجود امکانی حقیقتی غیر از تعلق بغیر ندارد، و از برای آن مرتبه‌ای که این حالت را نداشته باشد تصور نمیشود . این عدم استقلال سبب عدم تعلق اصل وجود امکانیست بحقیقتی نظیر خود چون محض تعلق وعین ربط بودن منافات باعلیت دارد و وجود ربطی ممکن نیست بدون اتکاء بواجب «مستقلاً» مبداً غیر شود و متصف بعلمت گردد .

به بیان دیگر : بنا بر مقدمات مذکور در طایفه فصول این کتاب، وجود امری اصیل و متحقق وعلیت و معلولیت در سنخ وجوبات است نه ماهیات اگر تمام وجوبات و کلیه‌ی فعلیات حقایق ممکنات باشند لازم آید که وجوبات امکانی محتاج و فقیر بالذات بدون وجود یکه حقایق*

ولاحد ولا معرف لهما ولا برهان عليه وليس الاختلاف بين آحادها وأعدادها الا بالكمال والنقص والتقدم والتأخر والغنى والحاجة، أو بأمور عارضة كما في أفراد ماهية واحدة، وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا تتم منه وهي حقيقة الواجبية البسيطة المقتضية للكمال الاتم والجلال الارتفاع وعدم التناهي في الشدة، اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة ليست هي صرف الوجود بل مع قصور ونقص.

إذا نظر إلى الوجود من حيث المفهوم وعلم أن له فرداً هو واجب وهو أصل حقيقة الوجود (۱) بلاشوب حد و نقص يعلم أنه محض الوجود و صرفه «و صرف الوجود - خل» و علم أن صرف

* فاقرة الذوات بأن حقیقت محقق شده باشند تحقق پیدا نمایند. چون معنای وجود محتاج آنستکه در مقام ذات احتیاج بغیر دارد و بدون غیر تحقق پیدا نمی نماید بعبارت واضحتر و بیان کاملتر وجود امکانی و حقیقت معلول همان وجود غیر صرف و مشوب بغیر است و هر وجود مشوب بغیر، بمقدارست و متنزل از مقام اطلاق. هر مقید و مشوبی بدون وجود اطلاق و صرف تحقق ندارد - حقیقت صرفه‌ی وجود بواسطه‌ی عدم تقید بماهیّت أظهر اشیاست و ظهور هر وجودی باوست اگر کسی از مقام مادیت عروج نماید و بعین قلب حقایق را شهود نماید حقیقت حق را ظاهر ترین اشیاء می بیند. و هم حق تعالی باعتبار عقل بدون مکاشفه‌ی حضوری ظاهر ترین اشیاست چون اصل طبیعت وجود و بلکه هر طبیعتی بالذات اقتضای صرافت و محو است در آن حقیقت دارد اتصاف آن باغیر و مزج آن با حقیقتی غیر از خود عارض و لاحق بر آن ذات است لذا عرفاً ماهیات را عارض بر وجود میدانند پس عقل بعد از اثبات اصالت و وحدت وجود و اتصاف آن حقیقت بتشکیک خاصی حکم مینماید که اصل در تحقق اختصاص بمقام صرافت وجود دارد و لحوق ماهیات و مراتب بوجود و اتصاف آن حتی بشدت و ضعف اموری میباشد که خارج از حاق هستی و از ناحیه‌ی نزول وجود از سماء اطلاق بارض تقیید محقق میگردد چون ظهور همه‌ی مفاهیم و ماهیات بوجود است اصل وجود بالذات ظاهر و جلّی و تا توأم با ماهیات و حدود نگردد خفاء ندارد پس مقام صرافت وجود «حقیقت حق» نزد عقل مضاعف و مستنیر بنور حق اظهر از هر چیز است بهمین معنی مولی الموحّدین «علی علیه السلام» اشعار فرموده است: «یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقات و جل عن ملائمة کیفیاته»

۱- مصنف علامه «اعلی الله قدره» در کتاب «المظاهر الالهیه» ص ۱۱ که با حواشی

نگارنده در سنه‌ی ۱۳۸۰ هـ ق منتشر شده است گفته است: «ولایات هذا المطلب *

الوجود لا يتعدّد وهو كمال محض ومصدق لكل كمال، لا يتبعه نقص و كلّ كمال فيه

منهج آخر وهو الاستدلال على ذاته بذاته وذلك لان أظهر الاشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وهو نفس (الف) حقيقة الواجب تعالى وليس شيء من الاشياء غير الحق الاول نفس حقيقة الوجود فيثبت من ذلك اثبات المبدء الاعلى والغاية القصوى والحق ان وجود الواجب امر فطرى (ب) لا يحتاج الى برهان وبيان، فان العبد عند الوقوع فى الاهوال وصعاب الاحوال يتوكل بحسب الجبلة على الله تعالى ويتوجه توجهها غريزياً الى مسبب الاسباب و مسهل الامور الصعاب وان لم يتفطن لذلك، ولذلك ترى اكثر العرفاء مستدلين على اثبات وجوده و تدبيره للمخلوقات بالحالة المشاهدة عند الوقوع فى الامور الهائلة كالغرق والحرق وفى الكلام الالهى أيضاً اشارة الى هذا - فما أضلت الدهرية والطبائية والبخئية واخوان الشياطين الذين يتشبهون بالعلماء ويكذبون انبياء الله و يزعمون أن العالم قديم و لاقيم له فمؤااهم الجحيم وجزاهم البعد عن النعيم،

الف- نكارنده در حواشى بر مظاهر در بيان استدلال ملاصدرا در اين موضع نوشته است: و بيان ذلك على وجه التلخيص هو أن الوجود بحسب نفس ذاته لا يكون من سنخ الماهيات الجوهرية والعرضية ولا يتصف بالامكان ونفس ذاته بذاته طارداً للعدم ومناقض له؛ والتعينات الجوهرية والعرضية لا اعتباريتهما خارجتان عن حیطة الوجود من حيث هو وعارضتان عليه بنحو خاص من العروض. و لما كان الوجود من حيث هو عارياً عن الاتصاف بالماهية يكون واجباً بذاته من دون لحاظ أمر وجهة وهو بذاته يقتضى الصرافة و ينفى الغيرية و باعتبار ظهوره فى مراتب الاكوان و تجليه فى الذهن و العين ينبعث منه الماهيات و بنفسه يقتضى أن يكون مجعماً للاسماء الحسنى ومنه يظهر المفاهيم والاعيان الثابتة و هو الذى به يظهر كل شيء وهو أظهر من كل شيء لان ظهور كل شيء منه و يظهر مما ذكرناه أن الحق الاول يكون عند العقل اظهر و اعرف من الممكن و يرى العقل الحق شاهداً على كل شيء - و المحققون من اهل التوحيد يرون الحق شاهداً على كل شيء و يستدلون من وجوده على أسمائه و من أسمائه على خلقه - «والحق ظاهر ما غاب قط والعالم غيب لم يظهر قط» - لان الظهور من الوجود وكلما كان الوجود اكمل كان ظهوره و تجليه و اشراقه أتم؛ و اذا نظرت الى الموجودات جمعاً و تفصيلاً وجدت التوحيد يصاحبها ولا يفارقها. و الحق أن البارى بحسب الفعل والظهور عين كل شيء. عن على (ع)، «ظاهر فى غيب، و غيب فى ظهور، ظهر فبطن، بطن فعلن.» وقال أيضاً، «اعرفوا الله بالله.» هذه خلاصة طريقة الصديقين بحسب البرهان والعرفان.

ب - نكارنده بر اين موضع از «المظاهر» نوشته است: لان المعلول عند النظر الدقيق و الكشف الصريح ليس الا طوراً من أطوار وجود علته الفياضة، فالوجود والظهور متحدان بالذات، وكلما كان الوجود أوسع وأقوى يكون ظهوره أتم، نسبة الوجود الى الحق الاول بالوجوب والى الماهيات بالامكان، فالوجوب مقدم على الامكان فالوجود الواجبى لكونه مقوماً لكل شيء وكل معلول يدرك ذاته بالعلم البسيط بواسطة وجود علته الفياضة، فعلمه بذاته مسبب عن علمه بعلمته وهذا العلم علم فطرى غير كسبى.

کوجوده تام و صرف و واجب لان کماله ثابت فی مرتبة ذاته و بحسب مرتبه ذاته لا خلوه فی مرتبة ذاته عن الکمال الممكن له بالامکان العام و ليس لصفة «لشهادة کُلّ صفة أنها غیر موصوفها» بل له الوصف العنوانی الدال علی الکمال و مفهوم الاسم و الوصف خارج و مدلولهما عینه و مفهوم الاسم و الصفة باعتبار الوجود يقتضی الاثر و المظهر و باعتبار المناسبة و المشاکلة یعلم کیفیة آثاره و افعاله و الوجود المطلق و المقتید و الوجود المطلق هو الفعل و اذا قیل: الوجود المطلق هو الله. هو بمعنی آخر و المقتید هو الاثر و قوله: لا اختلاف بین أعدادها الا بالکمال. إشارة إلى اختلاف المراتب الطولية بحسب ذاتها. و قوله: أو بامور عارضة. إشارة إلى اختلاف المراتب العرضیة باعتبار ما معها و ما اشتهر من المشاء ان الوجودات مختلفة باختلاف الانواع صادق إذا کان بالعرض و بهذا الاعتبار. و قوله: لیست هی صرف الوجود بل مع قصوریناسب ظاهراً ما قلنا انه قول فاسد و هل یرکب وجود الممكن من أصل الوجود و أمر آخر ای التمتین و لكنّ لیس المراد ما هو الظاهر بل ما بیّناه سابقاً .

و قصور الوجود لیس من حقیقة الوجود و لا من لوازمه لانه عدم و العدم سلب أصل الوجود أو سلب کماله و الاول تعالی لا یجامعه و هو ظاهر فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه فی مرتبة ثانیة و ما بعدها فالقصورات و الاعدام (۱) انما طرأت للمثوانی من حیث ثانویتها و تأخرها .

و قصور الوجود و النقیصة تابع و حاصل من النزول و نزول الشیء لیس نفس

۱- توضیح این کلام آنکه همانطوریکه اطلاق و عموم و کلیت در مفهوم و ماهیت ثابت است در اصل وجود نیز این معنی ثابت است بوجوداتی که دارای قید نیستند یعنی سعی و جودی دارند و سمت علیت نسبت بوجودات دیگر دارند مطلق و عام و کلی اطلاق نموده اند عرفاً بیشتر وجود مطلق را بوجود منبسط اطلاق مینمایند کما اینکه وجود عام و کلی هم بآن اطلاق شده است گاهی نیز بحق تعالی وجود مطلق اطلاق نموده اند اصل وجود باین اعتبار مطلق و لا بشرط است ، ولی مطلق از قید اطلاق و لا بشرط نیست که از آن تعبیر بلا بشرط مقسمی نموده اند چون اصل حقیقت وجود عاری از جمیع تعینات است و چون تقید بتعینی ندارد باهر ذره ای وجود دارد در این مطلب سر نیست که درک آن احتیاج بقریحه‌ی مخصوص دارد و من لم یذق هذا المشهد لم یکن محمدی المشرب .»

حقيقته بل نسبة نزول الشيء الى الشيء نسبة العكس الى العاكس والعكس بما هو عكس قاصر عن مرتبة العاكس وهذا القصور ذاتي و قوامي للعكس لا يسلب عنه ولا يكون مع سلب القصور عنه فيه أصل الوجود باقياً فلا يكون عكس حقيقة الوجود هو اصل الوجود و صرفه. فلا يقال عليه حقيقة الوجود بمعنى أصل و صرف و محض و اصل الوجود و حقيقته هو الشيء بحقيقة الشيئية و ما سواه من المراتب ليس بشيء على الحقيقة بل بالفيء و قد يقال حقيقة الوجود في مقابل المفهوم و بهذا المعنى يطلق حقيقة الوجود على ما سوى المفهوم من المراتب كلها ولكل مرتبة من الوجود حقيقة هي ذاتها و مميز ماهيتها و مخصصها لا يمكن الخروج عنها. فمراتب الوجود مختلفة بهذا الاختلاف بذاتها بنفس مرتبتها و بحسب المعنى و المفهوم يطلق على مراتب الوجود والشيء يقال على وجود الحق و وجود الخلق و يقال هو شيء لا كالاشياء والنفي و الاثبات حق إذا كان بنحو ما هو الواقع فالقصور ليس لازماً لاصل الوجود و إلا ، لا يتحقق بلا قصور بل لازم لمراتب نزولية على قدر بعدها عن المبدء و سلب كمال لها فلا تكون المراتب النزولية من الوجود كمال صرف و وجود محض مع قيد لظهور تنافي بين الوجود المحض و العدم و كمال الصرف و القصور و لحق القصور ليس كل حق تعيينات شخصية بالماهية النوعية و كان خارجاً عن معناها بل كل مرتبة نزولية قصوره و مدمج في نفس معناها بحيث لا يتصور معناها منفكاً عن القصور بل كل نحو من أنحاء القصور في كل مرتبة من تمام ذاته و ذاتها و ضمن بها و ليس فيها ما بالاشتراك للذاتي «الذاتي-خل» حتى اذا انفك عنها تعين و قصور بقي أصل الوجود كما قيل: وهذا من العجائب كيف جمع اصل الوجود و الكمال مع النقصان و الوبال في مرتبة بل حقيقة كل مرتبة نزولية حقيقة بسيطة برزخية ليس تر كيب فيها بحيث يمكن تجريد جزء عن الآخر و بعد حذف الشخصات بقيت الحصة و أصل الوجود الذي لا تتم منه وهو حقيقة الواجب. وهذا باطل لا يجوز أن يقول به عاقل كما نقل المحقق ملا عبد الرزاق (١) قول بعض الازكياء في

١- رجوع شود بشوارق الالهام تاليف محقق لاهيجي چاپ سنگي طهران ١٣٠٧

ه قس ٣٧، هداية- قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود الخ، و گوهر مراد*

تصحیح قول صوفیة فی وحدة الوجود و مثل بالبحر و الامواج و اعترض علیه بان الموج مرکب من الماء و التعین فصار الواجب جزءاً الممكن فقال: ان الممكن هو التعین فقط و قوامه بالماء و كان الماء خارجاً عنه لكن أقول: لا بالمزایلة فافهم و معنی ما قلناه ان کُل مرتبة من مراتب الوجود حقيقة بسیطة و ما به الامتیاز فيه عين ما به الاتحاد و لا يجوز خروج الشیء و بقاء الشیء فيه فلیس الواجب داخل فی الاشیاء بالممازحة و كما قلنا لیس أيضاً خارجاً عنها بالمزایلة و لوحدة الوجود، علی هذا معنی آخر صحیح لیس بعجیب فتذكر . و اطمینا الکلام لتوضیح المراد لان هذا المقام کان «محلّ مزال الاقدام - خل» من مزال الاقدام و الناظرین فی الکتاب بظاهر الالفاظ کانوا فریقین اما وقوعوا فی اعتقاد الباطل و اما فی سوء الظنّ بالافاضل و حفظ وقوع الاحوان فی البطلان بقدر الامکان حسن و تطویل الکلام و تکراره مستحسن و صاحبه معذور .

فالاول علی کماله الاتم الذي لانهاية له والعدم والافتقار (۱) انما ينشآن عن الافاضة والجعل؛ ضرورة أن المجمعول لا يساوى الجاعل والفيض لا يساوى الفيض في رتبة الوجود فهو يات الثواني متعلقة علی ترتیبها بالاول تعالی فینجبر قصوراتها بتمامه و افتقاراتها بغنائها و كلما هو اکثر تأخر أعنه فهو اکثر قصوراً و عدماً .

* تألیف محقق لاهیجی ملا عبدالرزاق چاپ سنگی بمبئی ۱۳۰۱ هـ ق ص ۱۰۸: «صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت الخ»

۱- همانطوریکه ذکر کردیم با علم نظری بحقیقت خارجیه ی وجود و حاق هستی ممکن نیست کسی نائل شود مدرك بعلم نظری مفهوم ذهنی است که عنوان از برای خارج است بنا براین عقل نظری مفهوم وجود را تقسیم بواجب و ممکن و وجود مستقل و غیر مستقل نموده و از ممکن پی بواجب می برد چون صرف تصور و تعقل مفهوم وجوب حاکی از فرد خارجی نیست کما اینکه بعضی توهم کرده اند - بشهود حضوری اشراقی در مقام فناء در توحید سالك اول حق را شهود نموده و از حق حقایق امکانی را شهود مینماید بنا براین، برهان صدیقین بدون تمسک بدور و تسلسل تمام نمیشود مگر آنکه بگوئیم برهان صدیقین یکنحو شهود و فناء در توحید است «و لا یخفی ما فی کلام المصنف التحریر من المناقشات فی هذا البرهان .»

فالاوّل تعالی صرف الوجود لا یعرضه نقصان ولا یعتبر به البطلان، فهو علی کماله الاتّام
أبدأ وليس فی أوّل مرتبة الوجود قصور لانه ناش من ضعف الوجود وضعف الوجود سببه
بعده عن مبنی الاشرف وأصل الکمال وليس للاوّل الحقیقی أوّل آخر، حتی یحصل له
به نسبة القرب والبعد، فهو تام وفوق التمام وبه یتحقّق فی سایر المراتب النسبة و یتفاوت
القصور والنقصان فیها وسایر المراتب لا ینفک عن القصور لأنّ الاخفضیة «الاضییة-خل»
والاسفلیة عن أصل الکمال لازم للنزول والانزال والاسفلیة نفس القصور فالواجب
وأوّل المراتب مسلوب عنه ونزوله ليس بانه خرج من مرتبة ووقع فی مرتبة حتی یتحقّق
اصل وجود فی مرتبة ثانیة وثالثة وهکذا فی کون کّل مرتبة منها مر کباً من أصل الوجود
ومن تعین فی صدق إذا جرداً الممكن عن التعین بقی الواجب وهذا قول فاسد لأفسد منه
بل نزوله بطریق الفیض ومعناه ان لا یخرج شیء مع بقائه عن مرتبته بل هو باق علی حاله
فی أولیته وتام ذاته بلا کسر ونقصان حصل منه رشح وعکس ومن رشح وعکسه
رشح وعکس وهکذا إلى آخر المراتب الطولیة فالنزولات کلها نزولها بطریق الفیض
ولا یخلو مرتبة عن المراتب فی النزول عن صاحبها بل مع بقائه فی مرتبة تشخصه حصل
شخص آخر فی مرتبة أخرى وأشخاص المرتبة متفاوتة بالشدة والضعف مع اتحادها فی
المعنی «فتأمل تأملاً کاملاً» حتی تخرج عن الباطل فلا تكون القصورات فی المراتب
علی نحو یمکن سلبها عن الوجود فیبقى أصل الوجود فی کّل مرتبة علی حاله و
کماله فی کون الواجب جزء الممكن بجماله وجلاله «تعالی الله عن ذلك» فالقصور
والافتقار ینشآن من الافاضة والجعل أی بطریق اللزوم وكانت هویة کّل مرتبة محض
بنحو خاص من التعین ولا یكون فیها ما یتعین، بتعین آخر فلا تكون فیها حصّة مشتركة
والقصور المنجبرة قصور لا أثر له ولذا کان عالمها العالم التام والعدم والقصور الواقعی
هو عدم الشیء عمّا من شأنه أن یكون هو له وهذا النحو من العدم لا یكون فی مراتب
العقول والانجبار کان لها فی مرتبة تحقّقها وذاتی لها بهذا المعنی والقصور الغیر

۱- بنابر اصالت وجود جاعلیت و مجعولیت در وجود است وماهیت متصف بعلیت و معلولیت نمیشود مگر بالعرض در مباحث قبلی بیان کردیم که وجوب بواسطه ای اتصاف بعلیت*

المنجبره كانت في عالم النفوس ولذا كان عالمها ناقصاً وما قول هو المراد فلا يحسن الايراد بمدلول ظاهر العبارة فما قال الشيخ رحمه الله: قوله: فالقصور لا لاصل الوجود الى آخر كلامه. يدل على أن لانقص في ذاتها فلا يحتاج إلى الانجبار على أنها بعد الانجبار لانقص فهذا وما يقول هو نظير هذا بعد بياننا المراد والمتأمل فيه يظهر

*ومعلوليت(الف) وبما ظهور وخفا وتشان وتجلي(ب) متكثر میشود وتكثر لازم وحتمی تأثیر وتأثر است وجود بنا برعلیت ومعلولیت بدون شك دارای مراتبی است چون قهراً وسایطی بین حق واشیاء حاصل میشود برای آنکه اول صادر از حق امکان ندارد تكافؤ و تساوی در مرتبه نسبت بحق داشته باشد صدور فیض از علت مستلزم انحطاط وجود از مقام اطلاق است و تا وجود تجلی ننماید بصرافت ذات خود باقیست و تساوی در مرتبه قهراً ناقض و مبطل حدیث علیت ومعلولیت است و هر موجودی که از مقام وجوبی انحطاط داشته باشد قهراً ماهیت دارد و دارای تعین است(ج) البته وجود هر چه بحق نزدیکتر باشد کاملتر و هر چه از مبدا فیض دورتر باشد امتزاج آن با اعدام بیشتر خواهد بود تا رسد بشیئی که قوه الوجود باشد نه فعلیت هستی.

حقیقت حق بحسب وجود و کمالات وجودی نامتناهی است ولی ممکنات دارای حد و نهایت میباشند. صدور فیض از جاعل بطریق رشح و ظهور است نه آنکه تنزل وجود ملازم با انحطاط وجود علت از مقام خود باشد چون امکان ندارد علت از مقام خود منتزل شود ولی چون علت العلل واجد همه‌ی کمالات است بنحو اعلی و اتم قهراً فیض وجود از او ساری در غیر میشود عده‌ای از علیت ومعلولیت و سنخیت بین علت و معلول تولید فهمیده‌اند و بین سنخیت تولیدی و اصل سنخیت بین علت و معلول خلط کرده‌اند. شیخ احسائی در جمیع این موارد بواسطه‌ی وارد نبودن بمبانی فلسفی دچار اشتباهات بزرگی شده‌است اکثر اشکالات او واهی و خارج از اسلوب کلام علمی است لذا ما در طی این تعلیقات متعرض کلمات او نشده‌ایم

الف — بنا بر طریقه‌ی حکما چون مبانی فلسفه ناظر بتحقیق علیت و معلولیت است خصوصاً بنا بر تباین در وجود و یا قول به اصالت ماهیت.

ب — بنا بر عقیده‌ی عرفای شامخین.

ج — اینکه صدر المتألهین و آقا علی مدرس و حکیم سبزواری به تبع شیخ الاشراق از عقول و نفوس ماهیت را نفی نموده‌اند درست نیست و دلیل و برهانی هم برای مطلب خود ذکر نکرده‌اند لذا عرفای شامخین فرموده‌اند؛ عین ثابت ممکن محو نمیشود و وجود هر چه کامل باشد اگر متصف بمعلولیت گردد باید صرف ربط بعلت خود باشد چنین وجودی محدود و صاحب ماهیت خواهد بود
سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

اندفاعه «فمدبر».

فاول الصوادر (۱) عنه تعالى يجب أن يكون أجل الموجودات بعده، وهو الوجود الابداعي الذي لا مكان له، الاما صار محتجبا بالوجوب الاول وهو

۱- جميع حکماء متفقند که اول صادر از حق باید موجود مجرد تام و اشرف کائنات در قوس نزول باشد (الف) مصنف علامه در اسفار (ب) و سایر کتب خود مثل تعلیقات بر حکمت الاشراق و شواهد و مبده و معاد این مطلب را بطور کامل تحقیق کرده است همی حکما این مطلب را تصدیق دارند خواه طوسی و حکیم قدوسی این مطلب را بدیهی دانسته (ج) در این که از واحد من جمیع الجهات و الحیثیات بیش از یک چیز صادر نمیشود محققان از عرفاهم معترفند و باین اصل عظیم معتقدولی آنها صادر اول را وجود منبسط می دانند نه عقل اول لذا صدرالدین قونوی در کتاب مفتاح (د) گفته است : «والحق سبحانه من حیث وحدة وجوده لم یصدر عنه الا الواحد ، لاستحالة اظهار الواحد و ایجاد من کونه واحداً ، ما عوا کثر من واحد ؛ لکن ذلك الواحد عندنا الوجود العام المفاض علی اعیان المکونات ، وجد منها و ما لم یوجد مما سبق العلم بوجوده مشترک بین القلم الاعلی الذي هو اول موجود المسمى أيضاً بالعقل الاول و بین سایر الموجودات» عرفا بواسطه دلایلی که در کتب خود ذکر کرده اند مفاض بالذات وجود منبسط را میدانند که بالذات تعدد و تکثر ندارد و بواسطه قوایل متکثر میشود و چون عقل اول محدود است و تطلخ با ماهیت دارد مناسب نیست که صادر از حق شود ولیکن از آنجائیکه عقل اول واجد جمیع نشئات وجودیست و همی کمالات موجودات را در بردارد و بالاجمال کل الاشياء است فرقی با وجود*

الف - قید قوس نزول برای آنستکه حقیقت محمدیه «ص» در قوس نزولی اگر چه عقل اول است ولی بحسب قوس صعودی عقل اول حسنه ای از حسنات او میباشد .

ب- در اسفار اربعه مباحث امور عامه چاپ سنگی طهران ص ۱۶۱ فصل ۸۴ « فی ان البسیط الذی لاترکیب فیه لایکون علة لشیئین بینهما معیه بالطبع » در الهیات اسفار چاپ سنگی صفحہ ۱۵۵ « فی أن أول ما یصدر عن الحق یجب أن یكون أمراً واحداً » در تعلیقات بر حکمت الاشراق چاپ سنگی طهران ص ۳۱۴ « ان البسیط الذی لاترکیب فیه لایکون علة لشیئین » در جمیع این کتب از اعتراضات اصحاب خناس مثل امام فخر و دیگران بطور تفصیل جواب داده است .

ج - خواجه نصیرالدین «ره» در جزء سوم شرح اشارات « چاپ جدید طهران ۱۳۷۹ هـ ق ص ۱۲۲ » در بیان کلام شیخ فلاسفه ای اسلام گفته است : «یرید بیان أن الواحد الحقیقی لایوجب من حیث هو واحد الاشیاء واحداً «وکان» هذا الحکم قریب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه و انما کثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقیقیة»

د - مصباح الانس « چاپ سنگی طهران ۱۳۲۳ هـ ق ص ۶۹ »

عالم الامر الالهی ولا یسع فیہ الا الارواح القادسة علی تفاوتہا فی القرب من الذات الاحدیة ، لانہا بمنزلۃ الاضواء الالہیة ، والعبارة عن جملتہا روح القدس ، لانہا کشخص واحد وهی لیست من العالم ولا واقعة تحت قول «کن» لانہا نفس الامر والقول، وبعدها مرتبة النفوس علی درجاتہا ، ثم الطبایع والصور علی مراتبہا، ثم بسایط الاجسام واحداً بعد واحد، الی المادة الاخیرة التی شأنہا القبول والاستعداد، وهی النہایة فی الخسة والظلمة

* منبسط ندارد مگر باجمال وتفصیل وروی همین جهت برخی از ابناء توحید و تحقیق جمع بین این دو قول کرده‌اند برای بحث تفصیلی این مطلب رجوع شود بآساس التوحید در قاعده‌ی الواحد تألیف حکیم محقق و عارف کامل باذل مرحول آقا میرزا مهدی آشتیانی «قدس الله روحه» بر قاعده‌ی الواحد بعضی از غیر ارباب تحقیق کہ فہم عمیق مسائل مهم فلسفی را نداشته‌اند مثل غزالی و فخر رازی اشکالاتی برای این قاعده نموده‌اند کہ خیلی سست و بی اساس است (الف) .

شیخ الاشراق در حکمت الاشراق (ب) قاعده را این نحو بیان نموده است : «لا یجوز ان یحصل من نور الانوار نور و غیر نور من الظلمات کان جوہرها اوهیئتها ، فیکون اقتضاء النور غیر اقتضاء الظلمة ، فذاته یصیر مرکبة مما یوجب النور ویوجب الظلمة وقد تبین لك استحالة» ، حقیقت حق اول بسیط از جمیع جهات و نور صرف است چنین حقیقتی کہ هیچ تکرر ندارد ممکن نیست علت از برای دو موجود «چه نور و چه ظلمت» گردد چون صریح ذات حق علت اشیاست و ذات او مبدء صدور موجوداتست و ذاتش منحل بعلمت و امری دیگر نمیشود اگر چنین وجودی مبدء دو موجود شود باید دو جهت اقتضاء و دو مبدء صدور در وجودش تحقق داشته باشد؛ چون وجود هر علت فیاض وجود معلول، دارای خصوصیتی است کہ بواسطه‌ی آن معلول از وی صادر میشود و اگر این طور نباشد لازم آید صدور هر چیزی از هر چیزی . از این خصوصیت بوجوب سابق بر وجود معلول نیز در افواه و السنه‌ی حکمای الہی تعبیر شده است. اگر ذاتی مبدء صدور دو چیز باشد در عرض یکدیگر لازم آید کہ آن ذات بسیط از جمیع جهات و حیثیات نباشد. صدور اکثر از واحد از حق تعالی بواسطه‌ی اعتبارات*

الف — برای بحث کامل تر در این مسأله رجوع شود بکتاب «أساس التوحید در قاعده‌ی الواحد» از انتشارات دانشکاه طهران تألیف مرحوم حکیم محقق و فلیسوف اعظم آقا میرزا مهدی آشتیانی «قدہ»

ب — شرح حکمت الاشراق چاپ سشکی طهران ص ۳۱۴ . الہیات بالمعنی الاخص أسفار

وبما قلنا : إن الترتب في المراتب النزولية بطريق العكس و عكس العكس بالغاً ما بلغ ظهر ما قال : إن أول الصواب يجب أن يكون أجل الموجودات. قوله : و هو الوجود الابداعي. وهو أيضاً ظاهر لان الأوليّة يناهى المسبوقية في سلسلة النزول «وهذا» معنى الابداع ، والوجود الابداعي لا يكون ناقصاً حقاً و عالمه عالم التام و ليس له حالة منتظرة ولا إمكان له إمكانية واقعية لانه ليس له شيء بالامكان ولا يكون خالياً في نفس الامر عما يكون جازياً له وخلقوه عما يجوز له كان بحسب المرتبة وما لا يكون له بحسب نفس الامر هو كمال لا يمكن له بل هو للموجب خاصة و وجوده بنحو تام في مرتبة تحققه هو المراد من انجبار امكانه واحتجابه لانه ليس في الواقع لمعنى الامكان فيه أثر. وقوله: وهى ليست من العالم ولا داخلته تحت قول كن. لان العالم من متعلقات الامر هنا وهى نفس الامر لا غير والامر هو المشيئة خلق الله العالم بالمشيئة (۱) والمشيئة بنفسها ومعنى هذه العبارة اى المشيئة بنفسها إما ان المشيئة

❖ وشروط مختلف نظير تعدد آلات و قوالب میباشد برهان بر عدم جواز صدور كثير از واحد حق مطلق جميع اقسامى را كه شيخ الاشراف در برهان مذکور فرض نموده است : «صدور نور و ظلمت يا دون نور و ياد و ظلمت» نفى مينمايد و بطور مطلق در درجهى اول اكثر از يك وجود نورانى مجرد تام «عقل اول» از حق صادر نميشود نتيجهى برهان اين ميشود كه حقايق وجود بترتيب از حق اول صادر شود و على ترتيب الاشراف فالاشرف ، حصول كثرات ناشى از تنزل وجود از سماء اطلاق بارض تقييد است . وجود وسائط وجود خود بخود ضعيف ميشود تا برسد بماده وهى ولاكه باصطلاح اهل تحصيل در صف نعال وجود واقع شده است .

۱- وجود داراى حقيقت واحد و مراتب مقول بتشكيك است وحدت وجود نظير وحدت مفاهيم و ماهيات مثل وحدت نوعى و جنسى و نسبى و عددى نمى باشد بلكه وحدت اطلاقيست لذا اصل وجود صرف ومنزه از حدود و ماهيات و سريان در غير واتحاد با اشياست وبالذات احاطه‌ى قيومى نسبت بهمى موجودات متكثره دارد و ماهيات منبعث از تجليات متعدد و متفنن اين وجود ميباشند خاتم اوصياء و سرور اولياء عليه‌الاف التحية والثناء فرموده است : «كل شيء منها بكل شيء محيط والمحيط بما احاط منها هو الله الاحد الصمد» و در صحيفه‌ى ملكوتى وارد است : «وهو معكم أينما كنتم» مقصود از احاطه ، احاطه‌ى قيومست نه احاطه‌ى سريانى كه شأن فعل اطلاقى حق میباشد از اين جهت حق نسبت*

موجوده بنفسها و اما خلق الله المشية بنفسها و اما خلق بنفسها والمراد هو الثاني لان المشية

* بهمی اشياء تساوی دارد و این تساوی از قبیل تساوی فعل اطلاق و مشیت ساریه‌ی او نمی‌باشد . منشأ وجدان حق همی حقایق وجودیه را همان صرافت وجودی و استقلال او می‌باشد و معیت سریان‌ی منافی با صرافت تمام ذات و دارا بودن همی تحصلات و فعلیات می‌باشد ، خفای تام حق بحسب ذات و بینونت او با اشياء مصداق اسم باطن و ظهور سریان‌ی و فعلی او در اشياء ملاك اسم ظاهر است .

فعل اطلاق‌ی حق ساری در جمیع ذرات و حق بحسب این فعل یکنوع دیگر از تساوی را دارا می‌باشد از این فعل اطلاق‌ی تعبیر بوجود عام امکانی و وجود منبسط و فیض مقدس و نسبت سوائیه و رحمت واسعه و وجه الله و قیومیت مطلقه و اراده و مشیت فعلیه (الف) و عرش هویت محمدیه (ص) و علویه (ع) و مقام استوی و کلمه‌ی کن و برزخ البرازخ و ابداع و نفس رحمانی و حق مخلوق به و حق ثانی و اضافی و صنع (ب) شده است این فعل اطلاق‌ی که محققان از عرفاء آن را اول صادر از حق می‌دانند باعتبار مقام اطلاق و لا بشرطی یعنی لا بشرط از اتحاد با موجودات و سریان در آنها نسبتش بهمی موجودات متساوی است و چون اطلاق و سریان قید آن می‌باشد در مقام تحصیل ماهیات و اعیان تابعه بصورت بشرط شیء جلوه‌گر می‌شود و هر لحظه بشکلی بت عیار در آمد ؛ دل برد و نهان شده این وجود بحسب کمال همی وجودات بنحو کثرت در وحدت و وحدت در کثرت می‌باشد .

قال بعض البارعين في العلوم العقلية والنقلية «سيد الاساطين ورئيس الملة والدين مد ظله السامي»: في رسالة مصباح الهداية «اول ما انفلق الصبح الازل وتجلى على الآخر بعد الاول و خرق أستار الاسرار هو المشية المطلقة والظهور الغير المتعين التي يعبر عنها تارة بالفيض المقدس لتقدسها عن الامكان ولواحقه و الكثرة و توابعها ، و اخرى بالوجود المنبسط لا نبساطها على هيا كل سموات الارواح و أراضى الاشباح وتارة بالنفس الرحمانى والنفخ الربوبى و بمقام الرحمانية والرحيمية ، و بمقام القيومية ، و بحضرة العماء و بالحجاب الاقرب و بالهيولى الاولى والبرزخية الكبرى و بمقام الندلى و بمقام أو ادنى ، وان كان ذاك المقام عندنا غيرها بل ذاك ليس بمقام اصلا و بمقام «المحمدية (ص) و العلوية (ع) الى غير ذلك من الاصطلاحات والعبارات والاشارات حسب المراتب والمقامات. وقال أيضاً «دام ظله العالى»: « ان للمشية المطلقة مقامين ، مقام اللاتعين و الوحدة لا الظهور بالوحدة و مقام الكثرة *

الف – صفوان بن يحيى از حضرت رضا «ع» نقل کرده است: « فارادته احداثه » از حضرت

صادق «عليه السلام» نقل شده است: « ان الله خلق الاشياء بالمشية و المشية بنفسها . »

ب – از حضرت رضا صلوات الله عليه منقول است: « خلق الله الصنع و خلق الاشياء بالصنع . »

لیست بالمشیه والاتسلسلت ولا یلزم من هذا ان لا یكون مستغنیة الذات حتی یلزم أن یكون واجب الوجود محتاجاً فی فاعلیته الی شیء لا یكون منه وهذا فاسد بالضرورة لا یشک فیہ أحد؛ بل المقصود ان حصولها من الواجب وتحققها لیس بتوسط مشیه اخرى بل بلا توسط فهی مخلوقة بالمعنی العالم وواسطة لساير المخلوقات وان لم یکن من عالم الخلق القسم للامر والمخلوقیة هنا أيضاً بطریق الفیض لا بخروج شیء من الخالق حتی یلزم الولادة او شیء آخر من الشناعة و موجودات هذا العالم هی الارواح القادسة والمشیة والارادة واحد بالذات ومختلفة بالاعتبار اذا تعلّق بالوجود یقال بالمشیه واذا تعلّق بالماهیه یقال بالارادة وهما بعد العلم وبعدهما التقدير وبعده القضاء والامضاء والکل فعل الله وباعتبار اختلاف المتعلّق یختلف الاسامی فان تعلّق بالحدود قیل: بالتقدير وان تعلّق بالاتمام قیل: قضاء وان تعلّق باخراجه مع الاسباب والعلل مشروطاً فهو الامضاء وقوله: وهی لیست من العالم. ای العالم الذی هو ماسوی ویطلق ماسوی علی ما یبقى بابقائه تعالی وهی تبقى ببقاء ولا یقال علیها ما سوی بحسب اصطلاحهم وبعده العلم بالمراد لا یحسن تضييع الوقت فی البحث والایراد متمسکاً بظاهر اللفظ وبعدها مرتبة النفوس علی درجاتها كما یدل الفاء وصیغة المضارع فی فیکون، فیکون هو المراد من العالم .

ثم یترقی الوجود منها بالتلطیف والتکمیل راجعاً الی ما نزل منه عایداً الی ما بدء منه بتہییج المواد وتحریک الاجساد واحداث الحرارة المہیجة السماویة فی الاسطقسات من تداویر النیرات الموجبة لنشو النبات بعد الجماد وسیاقۃ المركبات الی درجة قبول الحیوة وتشویق النفوس الی أن یبلغ درجة العقل المستفاد الراجعة الی الله الجواد .

هذا بیان لصعود الوجود بعد النزول وکیفیه تحققه. وأمّا المعدله وقد قلنا سابقاً : إن النزول بطریق الفیض لا یسلب الشیء من مرتبته بأن یرج من مرتبته

*والنوعین بصورة الخلق والامر، وهی بمقامها الاول مرتبطة بحضرة الغیب ای الفیض الاقدس ولا ظهور لها بذلك المقام وبمقامها الثانی ظهور کل الاشیاء بل هی الاشیاء کلها أولاً و آخراً وظاهراً وباطناً، هذا کلامه «مدظله» ذکرته تیمناً بافادته و تذکراً باضائته .

فصارت خالية ودخلت « ودخل-خل » فی مرتبة اخرى فكانت « فکان-خل » فی کل آن فی مرتبة اخرى غير مرتبة كانت « کان-خل » فيها قبل هذا الآن بل ما كان فی المرتبة السابقة لا ينقص ولا يزيل هو ولا شيء عن هذه المرتبة و مع هذا يتحقق مشا كله فی مرتبة بعد ها و هكذا من الثانية إلى الثالثة إلى آخر النزول ، ففي المراتب النزولیة ما فی المرتبة السابقة الاشراف باق عند تحقق اللاحق بحاله بشخصه و فی الصعود أيضاً ما فی المرتبة السابقة الاخرس باق عند تحقق اللاحق الاشراف لكن لا بشخصه « فتدبر »

والمراد بالرجوع إلى ما نزل منه كون كل مقام صعود إليه فی القوس الصعودی مقابلاً لما هو بمعناه فی القوس النزولی فحصل من القوسین دائرة و آخر مرتبة النزول كان الهیولی التي هی النهاية فی الخسة وسببه هو الامكان المنصور فی العقل ولاستعدادها بنفسها تستحق الفيض وهو الجسمیة المشتركة وبها تستدعى الفيض الاكمل من الاول وهو النوعیة فیفيض من المبدء فحصل الاجسام العنصریة بسیطة على ظاهر مذهب المشاء وبواسطة الاشعة الكوكبیة حصل فی العناصر الامتزاج التام والناقص والاتم و حصل التركیبات الثلاثة الجمادیة والنباتیة والحيوانیة ومن مراتبها الانسانیة القابلة للبلوغ إلى درجة العقل المستفاد والرجوع إلى حضرت الجواد وبامداده تبقى الاستعداد والامكان لازم فلا تغفل .

فانظر الى حكمة المبدء كيف ابداع الأشياء وأنشأ الاكوان من الاشراف فالاشرف ، فابعد اولاً انوار اقدسیة وعقول افعالة تجلی بهاد تجلی لها-خل ، والقی فیها مثاله فاطهر منها أفعاله (۱) واخترع بتوسطها اجساماً کریمة کرویة صافیة نيرة وذوات

۱ - این کلمات را صدر الدین شیرازی از کلام معجز نظام علی علیه السلام اقتباس نموده است : سئل علی (ع) عن العالم العلوی فقال (ع) : « صور عاریة عن المواد خالية عن القوة والاستعداد فتجلی لها ربها فاشرقت فظالها فتلاات القی فی هویتها مثاله ، واطهر عنها أفعاله ، فجعل الانسان ذانفس ناطقة ، فان زکیها بالعلم فقد شابهت جواهر أوائل علمها ، واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد وقد شارکت بها السبع *

نفوس حیوانیة دایمة الحركات تقرّباً الى الله وعبودية وعبودیتہ-خل، له وحمليها
فی سفينة ذات ألواح ودرجارية فی بحر القضاء و القدر بسم الله مجريها و
مرسيها والى ربك منتبهاها .

فانظر بنظر الاعتبار الى الحكمة المبدع الخالق و كيفية إبداعه الاشياء و
إنشائه الاكوان فان إنشائه الاشياء كان بطريق الفيض الاشراف فالاشرف لان الفيض
لا يكون الا كذا وما هو المبدع غير مسبوق بالقضاء لان خروج الشئ عن دار القضاء
لغاية الامضاء يكون بمعدّات و أسباب متسلسل فلايجوز أن يكون المبدع الاول
اجساماً مطلقاً ولا نفوساً بل هذا بعده ووجودهما بنحو يعرف بمدلول قوله تعالى فيكون

* الشداده مراد از عالم ماسوی الله یا ما یعلم به الله است وجه تسمیة آن بعلوی باعتبار علو و ترفع
آن از ماده جسمانیه است یا وجه تسمیة آن بعلوی باعتبار ترفع آن عالم از اذهان موجودات
این عالم است و عالم علوی از افهام خلایق مستور است اگر چه بشر بحسب فطرت متوجه
بآن عالم است و بالذات ، نیل بآن عالم را طالب است . عالم علوی موطن اصلی و غایت
وجودی افراد انسان است و انسان بواسطه‌ی سیئه‌ای که از آدم ابوالبشر سرزده است باین
نشأه ببوط نموده است مراد از صورت در کلام امام همام صورت مقابل ماده نیست تا آنکه صور الهیه
محتاج بماده باشند بلکه مطلق فعلیت را بوجهی حکما صورت میدانند و هر صورت مجرد
بری از ماده و معرا از قوه و استعداد است و چون چنین موجودی در حصول و تحقق احتیاج
بماده و زمان ندارد و صرف امکان ذاتی کافی از برای صدور از علة العلل میباشد بصرف
تجلی حق ظاهر میشود و چون فیض وجود از عالی باید بدانی برسد و عقل اول راند بر
عقل دوم * ماهی از سرگنده گردد نی زدم موجودات ماوراء این عالم و سابط فیض و مجلای
ظهور فیض وجود حقند و افعال حق از مشکوة وجود آنها بکائنات میرسد . درین موجودات
این عالم انسان اگر چه در ابتدای وجودی عین اجسام و مواد است ولی بواسطه استعداد
مظهریت جمیع اُسماء از این عالم مرور نموده و بتحوّلات ذاتی متصل بعالم مثال و از
عالم مثال بعالم عقل سفر مینماید و بالاخره از عقول لاحقہ میشود و چه بسا بحسب سعه
و قوت وجودی از عقل کاملتر گردد چون غایت وجودی انسان فناء فی الله و بقاء باوست (الف)

الف - بهمین نکته در کلام عارف رومی اشاره شده است :

بار دیگر من بمیرم از بشر	تا بر آرم چون ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم	آن چه اندر و هم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون ارغنون	گویدم انا الیه راجعون

فكان موجوداً متدرّجاً فهو عقل ونور. وقوله: فابدع اولاً. أى غير مسبوق فان هذا لازم الابداع وتوضيح له لان الابداع خلق شىء لامن شىء و هذا الخلق بطريق التجلى والقاء الممان و اظهار الافعال منه لايخرج شىء منه واخترع أى خلق أجساماً كريمة إلى آخره . او كروية و على الاول أى أجرام الكواكب ذا النفوس الحيوانية « و نفوسها الحيوانية - خل » دائمة الحركات تقرّباً الى الله عبودية له و لا يعصون ما امر الله و حملها فى سفينة ذات ألواح و دسر محدّد الجهات و تلك البروج جارية فى بحر القضاء بحكم محتوم والقدر بحكم مرسوم لا يدري أحد من أين والى أين، إلامدبرها « بسم الله مجريها » اى مجرى السفينة ومرسيها ، والى ربك منتها امور جميع الخلايق من الممكنات، الجواهر والاعراض فى الدنيا و الاخرة إلى « حكمة - د ط » قدره وقضائه فيهم .

و جعلها مختلفة فى الحركات و نسب أضواء النيسرات المعدة لنشو الكائنات، ثم خلق هيولى العناصر التى هى اخس الممكنات وهى نهاية تدبير الامر فانه يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر والاركان ثم النبات من صفوها ثم الحيوان ثم الانسان واذا استكمل بالعلم والكمال بلغ الى درجة العقل الفعال فيه وقف تدبير الخير والجود واتصل باوله آخر دايرة الوجود (۱) وانه مفيض الخير والجود

۱- وجود در مقام نزول و صعود دايره اى را بحسب معنى تشكيك ميدهد ، وجود بعد از تنزل از مقام وجوبى و سرى در ماهيات و اعيان ثابتة از عقل مجرد شروع نموده بماده و هيولى ختم ميشود وجود در مقام تنزل هر چه از مبدء جود دور ميشود ضعيف تر ميگردد لذا اهل معرفت گفته اند : « فيبتدى الوجود من الاشرف فالاشرف الى أن ينتهى الى مالا أخس منه فى الامكان ولا اضعف . »

قوس نزولى بهيولای اولی ختم ميشود و از هيولای اولی كه أخس كائنات است شروع نموده بعقل مجرد تمام می گردد از این قاعده تعبیر بامكان اخس نموده اند كما اينكه بقاعدهی اولی امکان اشرف اطلاق نموده اند « فلا يزال الوجود يترقى من الارذل الى الافضل الى أن ينتهى الى مالا أفضل منه » نزول بر طبق صعود است و همان نظریه که در حرکت محسوس طفره محال است در نظام وجود نیز محال است و فیض وجود در مقام تنزل و قوس نزول هر موجودی که امکان تحقق داشته باشد ناچار فیض وجود بآن خواهد رسید روى همین اصل، وجود*

والواجب تعالى جعل الافلاك بل الكائنات مختلفة في الحركات الصعوديّة الجوهريّة ورجوعها اليه بسبب القوة والضعف والنوريّة وكذا في النزول عن جواره والبعد منه بمقتضى ماهيتهم و عينهم الثبوتية والتماسهم واستدعائهم عن الواجب الوجود على وفق الثبوت المناسب لتأليفهم وما يتم به وهذا النحو من الجعل لا ينافي

* موجودات مجردة از عقول و ارواح طولی و عرضی و موجودات برزخی و مثالی ثابت میشود و در قوس صعود نیز وجود از ماده شروع مینماید و بعقل ختم میشود فرقی که هست قوس نزول مقام جمع وجود و قوس صعود مقام فرق و تفصیل وجود است و وجودی که بیدایت خود رجوع نماید کامل تر خواهد بود .

وجود چه در مقام صعود و چه در مقام نزول هر چه از مبده وجود دور تر باشد ناقصتر و هر چه بحق نزدیکتر باشد کاملتر و بوحده و بساطت و جمعیت و غناء نزدیکتر و از اختلاف و ترکیب دور تر خواهد بود. کاملترین موجودات عقل اول و بعد سایر عقول بنا بر اختلاف درجات و مراتب وجودی آنها میباشد. عقول مجردة مطلقاً احتیاج با مرئی غیر حقیقت حق و فاعل مطلق ندارند و از ترکیب معرا هستند .

نفوس ناطقه اگر چه بالذات تجرد و تروحن دارند و فقط بحسب فعل محتاج بماده اند ولی باعتبار اتحاد با بدن مرکبند و مادامی که در این نشاء هستند متصف بصفات اجسام و موادند. آنزل مراتب وجود هیولای اولی میباشد. هیولی قوه جمیع فعلیات است و دائماً متلبس بصورت های گوناگون میگردد اول تحصیل که هیولی بخود میگیرد تحصیل جسمیست. جسم بعد از تحولات قبول صورت نباتی نموده و بعد از طی مراحل نباتی و استیفای جمیع حدود مربوط به نبات، حیوان و دارای قوای ظاهری و باطنی مربوط بحیوان شده و از مرحله حیوانی مرور نموده انسان میشود. حیوان بمجرد تحصیل قوه خیال موجودی اخروی و مجرد از ماده میگردد این خود مرحله اول رجوع بیدایت وجود است. انسان بواسطه پیدایش عقل مجرد متصل بعقل و متحد با موجود معنوی مجرد میگردد این است که مال از طریق برزخ محقق میشود. پاره ای از افراد انسان از عقل فعال تجاوز نموده و بلا واسطه محشور با حق میشوند .

« فالوجود ابتداء فکان عقلاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة و باعتبار آخر فکان عقلاً ثم برزخاً ثم نفساً ثم صورة ثم مادة، فصار متعكساً كانه دار على نفسه جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حیواناً ثم انساناً ذاعقل فابتداء الوجود من العقل و انتهى الى العقل . كما بدئكم تعودون ، كما بدئنا أول خلق نبيده،

العدل بل یصححه وأضواء النیرات أى أشعة الكواكب المعدة لنشو الكائنات لان
بالاشعة و وصولها بالعناصر بعد حصول الهیولی و تمام التدبیر تلطفت و تعدلت (۱) و
امتزجت و حصلت أجسام مركبة فصارت مستعدة لافاضة الكمال و رجوعها إلى الحق
المتعال على قدر الحال من اللطافة ولها مراتب فأول مرتبة التعديل من العناصر
والاركان يتكون الجماد ثم بتعديل آخر يحصل من صفوها النبات ثم الحيوان ثم
الانسان؛ و اذا استكمل ای ذکا نفسه بالعلم والعمل شابه العقل و بلغ إلى درجة العقل
الفعال وهو مقام قاب قوسین، لانه نزل منه و صعد إليه ، بقوسین فيه وقف أى تم

۱- درمباحث نفس اسفار (الف) گوید: «اعلم ان عناية البارئ جل اسمه لما افادت
جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى أدنى
البسائط وأخسها منزلة ولم یجز فی عناية البارئ وقوف الافادة على حد لا یتجاوز فبقی امکان وجود
امور غیر متناهية فی حد القوة من غیران یخرج من القوة الى الفعل. و كانت المواد الجسمانية
وان تناهت فی الاطلاق والكثافة والبرودة غیر ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثیر مبدء فعال
کثاثر أشعة الکواکب سیما الشمس فی التلطیف والتعديل لیصیر باکتسابها نضجاً واعتدالاً (ب)
مادة للاغذية والاقوات وقوة منفعة لتوليد الكائنات متهيأة لقبول النشو والحيوة بصورتی ترتب
عليها آثار الحكمة والعناية كالحيوان والنبات بعد ايفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من
سائر المركبات وقواها. وقد مر السبب اللمی فی کون الاخس قابلاً لما هو أشرف اذال ممکن
لم یخلق هباءً عبثاً بل لان یكون عايداً الى غايتها الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة
والروح فول ما قبلت من آثار الحيوة؛ حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة
الحس والحركة ثم حيوة العلم والتمیز،

الف - الاسفار الاربعة چاپ طهران ۱۲۸۲ هـ ق سفر نفس ص ۱

ب - در کتاب الشواهد الربوبیه « چاپ طهران ۱۲۸۶ هـ ق ص ۱۲۵ » گوید: «لما كانت
عناية الله غير وارقة الى حد وكانت سلسلة البسائط منتهية فی النزول الى أقصاها وهی المادة الاولى
فاقتضت انشاء المركبات الجزئية القابلة للديمومية النوعية و أبدعت منها نفوساً قابلة للديمومية
الشخصية فی النشأة الثانية .»

از عبارت شواهد معلوم میشود که جواب «لما» در اسفار حذف شده است و یا آنکه ناسخ
اشتباعاً حذف کرده است. بنا بر این احتیاج بتوجیهات باردهی حکیم محشی «محقق سبزواری قدس»
در حاشیهی اسفار نیست .

فیض صعودی فی مقابل النزولی من حریم العقل ، ووقف لتمام الدائرة ، وإن كان « فوق کُلّ ذی علم علیم » (۱) وهو العزیز الحکیم (۲).

۱ - تاریخ استنساخ این نسخه را کاتب این نحو نوشته است : « قد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب المستطاب بعون الملك الوهاب فی يد تراب اقدام الطلاب محمد رضا التبریزی فی دار السلطنة اصفهان فی اواسط شهر رمضان فی سنة ۱۲۵۵ » .

۲ - در نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرکزی طهران بعد از عبارت « فوق کل ذی علم علیم » قبل از « وهو العزیز الحکیم » این عبارت موجود است : « و بعد مرتبة عين اليقين وحق اليقين مراتب كثيرة لا يقف الى حد و هو العزیز الحکیم » ظاهراً این عبارت ساقط شده است و جزء کلام شارح علامه « قدّه » است .

در آخر نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه طهران « د - ط » چنین نوشته شده است : « تمت الكتاب بعون الملك الوهاب فی يوم الجمعة تاسع شهر جمادى الثانی من شهر سنة ۱۲۵۵ هـ ق » از قرار معلوم این نسخه و نسخه‌ی آستان قدس که نسبتاً کم غلط تراست در یکسال و در زمان حیوة شارح علامه « قدّه » نوشته شده است چون فوت شارح در سال « ۱۲۶۴ هـ ق » اتفاق افتاده است .

روز پانزدهم شهر محرم الحرام ۱۲۸۳ هجری قمری مطابق با ۱۸ خرداد ۱۳۴۲ هجری شمسی از تحریر حواشی این کتاب « شرح رسالهی المشاعر » در شهر مقدس مشهد در جوار حضرت ولی الله اعظم « رحمت واسعه‌ی الهیه و حجت بالغه‌ی حق » سلطان المنشآتین و برهان الدعوتین ، علی بن موسی الرضا علیهما السلام فراغت حاصل شد .

« رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَاخْوَانَنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ ، وَ لَا تَجْعَلَ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا ، رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ . »

و انا العبد المفتخر بالانتساب الى أهل بيت النبوة و السفارة « عليهم السلام »

فهرس مطالب كتاب

«شرح رساله‌ی المشاعر»

صفحه	عنوان
۱	خطبه کتاب و بیان اقسام حمد باصطلاح اهل عرفان
۳	مقدمه‌ی شارح و بیان «موضوع له» اسم الله و تحقیق اینکه مقام ذات اسم ندارد
۵	بیان اقسام حکمت و اینکه احاطه بمعارف الهیه در نهایت غموض است
۹	تعریف فلسفه و علم اعلی
۱۰	فاتحه در تحقیق مفهوم وجود و احکام آن
۱۶	مشعر اول- در بیان آنکه وجود غنی از تعریف و توصیف است و بیان نفی جنس و فصل از وجود
۲۱	مشعر دوم- در بیان کیفیت شمول وجود و سریان هستی در مفاهیم و ماهیات
۲۸	مشعر سوم- در بیان تحقق و خارجیت وجود و اینکه وجود امر عینی و خارجیت
۳۳	کیفیت تحقق وجود و نقل کلمات «صدر المتألهین» از سایر مصنفات او
۴۱	بیان دلیل دوم اصالت وجود و نقل کلمات اعلام در این باب
۴۱	بیان برهان سوم بر اصالت وجود
۴۴	ذکر دلیل سوم بر اصالت وجود
۵۱	ذکر ادله‌ی اصالت وجود «دلیل چهارم و پنجم» و نقل کلمات اعلام فن در این مسأله
۵۶	نقل کلمات «بهمنیار» و «شیخ» و سایر اعلام فن و ائمه‌ی حکمت
۶۲	تقریر دلیل ششم بر اصالت وجود و بیان وجوه فرق بین عارض وجود و عارض ماهیت
	در بیان آنکه اتصاف ماهیت بوجود اتصاف عقلی و عروض وجود نسبت بماهیت عروض
۶۴	تحلیل است
	بیان دلیل هفتم اصالت وجود و ایراد شارح علامه بر شیخ احمد احسائی
۶۸	ذکر دلیل هشتم بر اصالت وجود، نقل کلمات «صدر المتألهین» از فصول عرفانی اسفار
	مشعر چهارم- در دفع شکوک و ایرادات شیخ الاشراف بر اصالت وجود و نقل کلمات
۷۶	«شیخ الرئيس» و سایر اعلام در عدم جواز تشکیک در ذاتیات
۷۷	جواب از اشکال اول «شیخ الاشراف»
۸۱	تقریر جواب دوم «صدر المتألهین» از اشکالات «شیخ الاشراف»
۸۴	جواب اشکال سوم «شیخ الاشراف» بر اصالت وجود و نقل کلام حکمت الاشراف و تعلیقات
۸۹	نقل کلام شیخ الرئيس، و «علامه‌ی شیرازی» و سایر اعلام فن
۹۱	بیان بساطت مدالیل مشتقات و تقریر کلام «محقق شریف» و «علامه‌ی دوانی»

صفحه

عنوان

- نقل کلمات اعلام وار باب تحقیق در بساطت مدلول مشتق و بیان وجوه فرق بین بساطت
لحاظی و بساطت حقیقی ۹۴
- ذکر کلمات اساطین فن در بساطت مدلول مشتقات و ذکر دلیل چهارم «شیخ الاشراق»
بر اعتباریت وجود و جواب از اشکال او ۹۵
- جواب از اشکال پنجم «شیخ الاشراق» و نقل اقوال «خواجه» و «صاحب محاکمات»
و حواشی مصنف علامه بر تعلیقات ۹۷
- نقل کلمات خواجه‌ی طوسی و محقق قیصری و بیان اقسام اتحاد ۱۰۱
- ذکر اشکال ششم شیخ الاشراق «قده» و نقل کلام سید المدققین و شارح علامه
قطب الدین شیرازی ۱۰۵
- جواب از اشکال هفتم شیخ الاشراق و نقل کلام شیخ الرئيس و تقریر دلیل بر بساطت
وجود ۱۰۹
- مشعر پنجم- در کیفیت اتصاف ماهیت بوجود و نقل کلام «مصنف علامه» از رساله‌ی
«اتصاف ماهیت بوجود» و بیان کلام «محقق داماد» از قبسات ۱۱۳
- مناقشه بر کلمات «ملاجلال دوانی» و «سید المدققین» و «امام فخر» در کیفیت اتصاف
ماهیت بوجود و نقل کلمات «محقق قیصری» از مقدمه‌ی فصوص الحکم ۱۱۷
- مناقشه بر کلمات «قاضی سعید قمی» و بیان کیفیت اتصاف حق بصفات کمالیه ۱۲۱
- «اشراق حکمی» در بیان آنکه وجود در مقام تحلیل عقلی زائد بر ممکنات
و باعتبار حمل شایع با ماهیات متحد است ۱۲۲
- در بیان فرق بین صفت و عارض و نقل مناقشه‌ی «آخوند ملا اسمعیل اصفهانی»
بر فرموده «آخوند نوری» و نقل مناقشه‌ی اعلام بر کلام «آخوند ملاصدرا» و نقل
اشکال «آقا میرزا احمد اردکانی» و بیان جواب «آقا علی مدرس» از اشکالات
متأخرین «بر ملاصدرا» ۱۲۴
- نقل کلام «صاحب الاشراق» از حکمت الاشراق و مناقشه بر کلمات حکمت الاشراق
بیان کیفیت اتصاف ماهیت بوجود و جواب از اشکال قاعده‌ی فرعیه بنا بر مسلک
قائلان بر اعتباریت وجود ۱۳۰
- نقل کلام «سید مدقق» در جواب از اشکال قاعده‌ی فرعیه ۱۳۷
- مشعر سادس- در بیان تخصص و تمیز افراد وجود بنحو اجمال و اختصار و نقل
کلمات «ملاصدرا» از شواهد و اسفار و تحقیق در اطراف کلمات «صدر المتألهین»
و بیان کلمات «شیخ» و سایر اعلام فن حکمت ۱۳۸

صفحه	عنوان
۱۵۰	بیان اقسام فتح و فرق بین فتح قریب و فتح مبین و فتح مطلق و نقل کلمات اهل توحید
۱۵۶	مشعر هفتم- در بیان اقسام جعل و اشکال بر کلمات و شیخ مقتول، و علامه دوانی،
۱۵۸	در بیان ورود اشکالات و مناقشات بنا بر معمولیت ماهیت و اثبات اصالت وجود دلیل دوم- بر اصالت وجود از ناحیه‌ی جعل و نقل کلمات مصنف از اسفار اربعه و سایر کتب او
۱۶۵	تقریر دلیل سوم اصالت وجود از ناحیه‌ی جعل
۱۶۷	اشکال چهارم بر معمولیت ماهیت و تقریر آنکه وجود مجعول بالذات و ماهیت مجعول بالعرض است
۱۷۱	دلیل پنجم- بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت از طریق جعل و نقل کلام اسفار و بیان لزوم سنخیت بین علت و معلول
۱۷۳	در بیان مراتب وجودات و فرق بین اصل حقیقت وجود «حق» و وجود مطلق «فعل حق» و وجود مقید «اثر حق»
۱۷۷	نقل کلمات حکیم بارع و عارف متأله آقا میرزا هاشم رشتی «گیلانی»
۱۷۹	دلیل ششم- بر اعتباریت ماهیت و اصالت وجود از طریق جعل و نفی ترکیب بطور مطلق از وجود
۱۸۴	دلیل هفتم- بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از راه جعل و نقل کلمات «صدر المتألهین»
۱۹۰	دلیل هشتم- بر اصالت وجود از طریق جعل و مناقشه بر دلیل مزبور
۱۹۳	مشعر هشتم - در بیان کیفیت جعل و افاضه و اثبات باری و بیان آنکه جاعل موجودات و مبدء کائنات تعدد و تکثر ندارد و نقل کلمات ائمه‌ی عرفان و تقریر آنکه نسبت جاعل بمجعول نسبت کامل بناقص و فعلیت بقوه است
۱۹۵	منهج اول- در بیان اثبات وجود حق تعالی و وحدت ذات او و نقل کلمات محققان و تحقیق در اطراف کلمات اهل حکمت و معرفت
۲۰۱	مشعر دوم از منهج اول- در بیان آنکه حق تعالی از حیث شدت و قوت وجود تنهای ندارد
۲۱۱	
۲۲۱	مشعر سوم از منهج دوم- در بیان آنکه مبدء وجودات واحداست
۲۲۸	مشعر چهارم از منهج دوم- در بیان آنکه خداوند مبدء و غایت جمیع اشیاء است

صفحه	عنوان
۲۳۵	مشعر پنجم- در بیان آنکه واجب الوجود تمام و کمال هر موجود است
	مشعر ششم - در بیان آنکه حق تعالی مرجع جمیع امور است و تحقیق در بیان قاعده
۲۳۶	«بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و نقل کلمات اسفار و برخی از محققان از اهل حکمت
	مشعر هفتم - در بیان آنکه حق تعالی بتعقل ذات خود همه ی اشیاء را تعقل میکند
۲۴۳	و نقل اقوال در علم حق
	بیان برهان تضایف و نقل کلمات اساطین حکمت در این برهان و مناقشه بر فرموده
۲۵۱	«ملاصدرا» و نقل کلام «آقا میرزا مهدی آشتیانی» و «آقا میرزا ابوالحسن قزوینی»
	مشعر هشتم - در بیان آنکه موجود حقیقی حق تعالی است و موجودات نسب
۲۶۰	و شئون وجودی حق و ثانیه مایراه الاحوالند و نقل کلام «آقا محمد رضای قمشه ای»
	در بیان آنکه بنا بر وحدت وجود حلول حق در اشیاء و اتحاد او با ممکنات
۲۶۷	لازم نمی آید
	منهج دوم- تحقیق در پاره ای از صفات حق تعالی و بیان قول حق در کیفیت
۲۷۱	ثبوت صفات از برای حق تعالی
	مشعر دوم از منهج سوم- در بیان کیفیت علم حق تعالی بجمیع موجودات و بیان
۲۷۶	آنکه حق تعالی بنحو تفصیل در مقام ذات عالم بجمیع اشیاء است
	مشعر سوم از منهج دوم- در بیان سایر صفات کمالیه ی حق اول و تقریر آنکه جمیع
۲۸۲	موجودات مظاهر علم و قدرت و اراده و سایر صفات کمالیه حقتند
۲۸۵	بیان اقسام وحدت و تقریر آنکه وحدت حق اول وحدت اطلاقی و ذاتیست
۲۸۸	مشعر چهارم از منهج دوم- در بیان وجوه فرق بین کلام و کتاب حق تعالی
	منهج سوم- بیان صنع و ابداع و ذکر اقسام فاعل و بیان کلام «آخوند ملا عبداللّه زوزی»
۳۰۱	و «آقا علی مدرس»
	مشعر دوم از منهج سوم- در فعل حق تعالی و نقل روایات وارده ی از اهل عصمت
	و طهارت در بیان معنای روح و موجودات ماوراء الطبیعه و تحقیق در اطراف آن
۳۰۷	روایات و کیفیت خلقت نوری ائمه (ع)
	مشعر سوم از منهج دوم- در بیان حدوث زمانی عالم ماده و هویات وجودیه و نقل
۳۳۹	اقوال اعظام در وحدت عالم
۳۴۰	مناقشه بر کلمات «سید محقق داماد» و «حکیم سبزواری» و «آقا میرزا ابوالحسن جلوه»
۳۴۳	اشکال بر کلمات «شیخ الرئیس» در حرکت جوهری

صفحه	عنوان
۳۴۴	نقل کلمات «شیخ» از شفا در ابطال حرکت جوهر
۳۵۲	ذکر براهین بر حرکت جوهر از طریق مبدء و غایت و استشهاد بآیات قرآنيه بیان کیفیت ربط حادث بقديم و تزئيف طریقه‌ی قدما و اثبات مطلب از طریق حرکت در جوهر
۳۶۱	
۳۶۷	نقل کلام «امیر المؤمنین ع» در فناء و زوال و دثور این عالم از کتاب «نهج البلاغه»
۳۶۹	حائمه‌ی رساله‌ی المشاعر- در اثبات مبدء وجود از طریق برهان صدیقین
۳۷۲	نقل کلمات شیخ و خواجه و سایر اعلام در بیان برهان صدیقین
۳۸۴	در بیان آنکه اول صادر از حق باید اشرف کائنات و موجودات در قوس نزول باشد
۳۸۵	نقل کلام شیخ الاشراف در قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»
۳۸۷	نقل کلام سیدنا الاستاد العلامة «روح‌فداء» از رساله‌ی «مصباح الهدایه»
۳۸۸	در بیان قوس صعود و نزول و تقریر کیفیت رجوع نهایات بیدایات وجود
۳۹۳	نقل کلام مصنف از سفر نفس اسفار و مناقشه بر کلمات حکیم محشی «قده»

